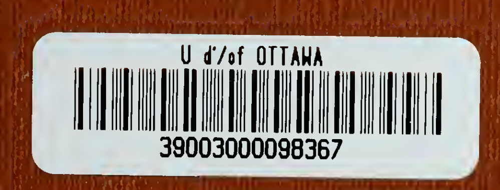
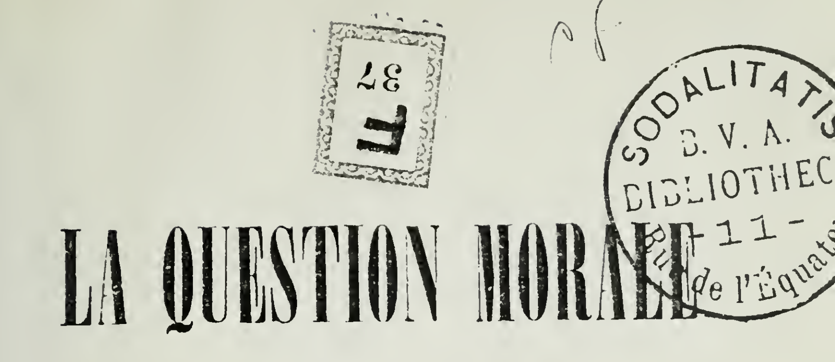






LA QUESTION MORALE

A LA FIN DU XIX[e] SIÈCLE

PAR

Paul DUPUY

Professeur à la Faculté de Médecine de Bordeaux.



PARIS

LIBRAIRIE C. REINWALD

SCHLEICHER FRÈRES, ÉDITEURS

15, RUE DES SAINTS-PÈRES, 15

1897



PRÉFACE

Je viens d'écrire un livre dont la composition paraîtra, sans doute, bien étrange à première vue, car il s'y trouve toute une partie scientifique servant d'introduction à mon œuvre. Certes, pareil rapprochement n'est point d'usage courant, lorsque l'on prend pour thèse le problème moral.

Il m'a paru rigoureusement nécessaire de procéder de la sorte, car, contrairement à ce qu'imaginait Proudhon et son Ecole de la morale indépendante, il y a des tenants et des aboutissants dont il est impossible de ne pas tenir compte, avant d'aborder la question que je me suis posée. La vie et ses manifestations diverses, des plus humbles aux plus élevées, n'est-elle autre chose qu'un cas de mécanique élémentaire, d'abord, de mécanique de plus en plus compliquée ensuite? Si tel est le principe premier et l'unique raison d'être d'un fonctionnement spécial, qui se distinguerait par l'apparence seulement, et non par le fond des choses, des activités propres à la matière brute, la question posée dans ce livre est, exclusivement, du domaine de la biologie, de l'histoire naturelle pure et simple. Alors en étudiant les mœurs de l'homme, ou autrement dit ses habitudes

et les causes qui les déterminent, nécessairement, nous étudions par cela même sa morale. Il n'y a plus de différence à établir entre ce qui est et ce qui doit être (1), car tout ce qui est doit être nécessairement. Le crime est devenu un fait normal, j'oserais même dire salutaire, pour quelques esprits ne manquant point de logique (2).

Avant d'édifier quoi que ce soit, il était donc nécessaire de préparer un fondement solide, et c'est ce que j'ai essayé de faire dans l'introduction devenue, par cela même, comme un ensemble de pièces justificatives. J'ai voulu prévenir, ainsi, une objection certaine contre les idées que je développe. La science, m'aurait-on dit, a prononcé sans appel sur la question morale, et vous vous êtes abandonné, avec beaucoup d'innocence, aux rêveries d'une métaphysique surannée.

Quel que soit le bien ou le mal fondé de mon travail, je crois avoir suivi la seule méthode qu'on puisse employer à l'avenir. Il faut tâcher d'avoir la science pour soi et risquer, suivant ma propre attente, d'avoir certains savants contre soi.

P. D.

---

(1) « Tout homme est ainsi organisé qu'il juge que quelque chose doit être et doit se faire ». H. Marion, *La solidarité morale*, p. 22.

(2) « Le crime est, non seulement un phénomène de sociologie normale, mais un facteur de la santé publique, une partie intégrante de toute société saine ». E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*.

DE

LA QUESTION MORALE

A LA FIN DU XIXe SIÈCLE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

DE LA MATIÈRE VIVANTE

A. *Caractères généraux.*

Pour mieux déterminer le problème de la vie, et en simplifier l'étude, il a paru nécessaire aux naturalistes, à M. Le Dantec, en particulier, l'un des derniers en date, de s'adresser aux êtres organisés les plus élémentaires, à ceux que constituent un groupement protoplasmique : le plastide et son noyau.

Un premier fait auquel on doit s'attendre dans

une pareille étude, c'est que l'on constatera, tout d'abord, les propriétés générales de la matière brute. Elles doivent même être recherchées avec un soin attentif, car il se pourrait fort bien que certains phénomènes, observés chez les animaux supérieurs, devinssent l'occasion d'une erreur complète d'appréciation et que, par suite, on attribuât à la matière vivante élémentaire, ce qui appartient à la matière vivante non élémentaire. C'est ainsi que, dans certains cas, il n'y aurait que des questions de pure mécanique là où on se serait imaginé qu'on était en présence de l'exercice d'une volonté rudimentaire, ou d'un phénomène indûment qualifié de vital, telle que l'irritabilité considérée comme fonction essentielle à la vie. Cette doctrine de l'irritabilité développée par Cl. Bernard est encore acceptée par M. Richet : « L'irritabilité, mot excellent, est la loi générale de la vie » (1). M. le professeur Bouchard la rejette absolument dans ses *Leçons sur les maladies de la nutrition.* De plus, M. Le Dantec me paraît avoir donné une démonstration suffisante de l'erreur dans laquelle on était tombé pour le cas des protozoaires. Les mouvements qui leur sont attribués sont dus au grand nombre de phénomènes chimiques se passant entre le plastide et le milieu. Il est même probable que c'est à la distribution sans cesse changeante de l'oxygène, dans les infusions que

(1) *Essai de psychologie générale*, p. 9-25.

sont dus la plupart de ces mouvements, qui n'existent point d'ailleurs chez tous les plastides (1).

Un second fait, dont il faut également tenir compte, est que, tout en reconnaissant la différence considérable qui existe entre l'ébauche de la vie et la vie arrivée à son summun de perfectionnement, il doit y avoir, néanmoins, quelques traits, quelques caractères communs entre un rhizopode réticulé, par exemple, et l'homo sapiens des naturalistes, sans quoi on ne les placerait point, l'un et l'autre, dans la même catégorie générale d'êtres vivants. Il y a donc à déterminer ces caractères communs, parmi lesquels il y en a un suffisamment tranché pour qu'on ait pu dire, assez généralement : la vie, c'est la nutrition. Ce qui signifie, sans doute, que la matière brute se différencie de la matière vivante, parce que la nutrition manque chez la première et existe chez la seconde. La nutrition, d'ailleurs, est comme un bloc qu'il faut soumettre à l'analyse. Dans une première phase, elle comprend un ensemble de phénomènes physico-chimiques ayant pour dominante une préparation spéciale de la matière organique, préparation qui a pour effet de rendre cette matière absorbable et assimilable, après une série de métamorphoses ou de transformations, portant sur les substances ternaires et quaternaires.

---

(1) *Théorie nouvelle de la vie*, p. 33, 48, 116. — Voir aussi l'ouvrage du même auteur sur *La matière vivante*.

« Quand j'ajoute un aliment différent du protoplasma au protoplasma d'un plastide, à l'état d'activité, je renouvelle le protoplasma même du plastide » (1). La matière brute, elle, peut être absorbée directement et alors l'assimilation, pour elle, consiste en une simple addition. Toutefois, il faut reconnaître que cette absorption n'est point une simple filtration mécanique, car les plastides font élection de certains matériaux chimiques, tandis que d'autres sont omis. Ce choix des plastides s'exerce également sur les substances organiques placées à leur contact. On leur voit prendre, de préférence, les matériaux qui leur sont nécessaires pour maintenir la composition de leur protoplasma spécial. Si de telles substances sont identiques à ce protoplasma, il doit y avoir simple addition sans transformation, mais, très généralement, la métamorphose nécessaire à l'assimilation se produit.

Ce n'est pas tout. A la première phase en succède une seconde, ou plutôt en même temps que l'assimilation se produit, il coexiste une désassimilation incessante. M. Ch. Bouchard, qui a donné un exposé très lucide et très approfondi de la question de la vie, et qui identifie celle-ci avec la nutrition, met en relief son double caractère d'assimilation et de désassimilation auquel s'associent les métamorphoses organiques, les unes vivifian-

(1) Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, p. 87.

tes, les autres rétrogrades. Il y a création d'abord, destruction ensuite (1). Cet auteur rappelle la définition célèbre et si remarquablement juste d'Aristote : « La vie est l'ensemble des opérations de nutrition, de croissance et de destruction ».

« Le caractère distinctif des êtres vivants, c'est l'assimilation, propriété qui manque aux corps bruts, c'est-à-dire aux corps ordinaires de la chimie. C'est la seule propriété qui soit commune à tous les plastides » (2). Tel est le langage tenu par M. Le Dantec, qui dit ailleurs que le plastide croît sans cesse jusqu'à bi-partition (3). Le même auteur combat l'opinion qui rattache essentiellement la désassimilation à l'activité fonctionnelle. Il cherche à prouver : 1° « que les phénomènes de synthèse plastique, de *création* organique vitale correspondent à l'activité organique des éléments ». C'est là ce qu'il appelle la loi d'assimilation fonctionnelle. Il cherche à prouver aussi : 2° que les phénomènes de destruction plastique, de *mort vitale* correspondent au repos fonctionnel » (4). D'après lui, pendant la période d'activité, la désassimilation est due, exclusivement, à des matériaux de réserve et à ceux qui sont puisés dans le milieu (5). Il y a ici une exagération probable

(1) *Maladies de la nutrition.*

(2) *Théorie nouvelle de la vie*, p. 109.

(3) *Ibid.*, p. 155.

(4) *Ibid.*, p. 252.

(5) *Ibid.*, p. 243.

d'un fait vrai. C'est que, dans l'activité fonctionnelle, l'assimilation l'emporte très notablement sur la désassimilation dans les tissus en exercice.

Un phénomène bien extraordinaire accompagne le travail des mutations organiques qui sont le propre de la nutrition. Je vais citer encore ici le témoignage autorisé de M. Le Dantec, qui m'est d'autant plus précieux qu'entre nous le désaccord est profond : « Les plastides possèdent une propriété spéciale et qui manque à tous les corps bruts. Nous ne connaissons en chimie aucune substance qui ne se détruise en tant que composé défini, chaque fois qu'elle réagit d'une manière quelconque.... Or nous sommes en présence du fait contraire dans les plastides vivants ; le protoplasma est, nous le savons, le siège d'un très grand nombre de réactions. Si c'était une substance chimique ordinaire, sa quantité diminuerait donc constamment ; or elle ne diminue point, mais même elle augmente, et cependant ses propriétés restent les mêmes ; c'est donc un composé défini qui, au cours des réactions chimiques avec des corps différents de lui, s'accroît en quantité tout en restant composé défini » (1).

L'assimilation et la désassimilation, l'ensemble des mutations et métamorphoses nutritives sont absolument spéciaux à la matière vivante, qui se met même en opposition, dans le fait si remar-

---

(1) *Théorie nouvelle de la vie*, p. 89.

quable signalé par M. Le Dantec, avec les lois qui régissent les corps bruts. Cet auteur, soulevant la question de cristallisation, dit de plus que : « Nous connaissons des phénomènes de ce genre grossièrement analogues à l'assimilation dans certains cas ». Donc la matière vivante, par la nutrition, se distingue à tous égards de celle qui ne vit point.

Dans la nutrition nous sommes évidemment en présence de phénomènes chimiques très caractérisés, mais leur allure est insolite. Ils sont évidemment influencés par un je ne sais quoi, mais celui-ci n'est pas rien, et notre intelligence, dont il faut bien tenir compte, après tout, incline à se demander si les mutations chimiques n'obéiraient point par hasard à une direction précise, manifestant une évolution très simple ou très complexe suivant qu'il s'agit d'êtres monoplastidaires ou polyplastidaires? Le tourbillon nutritif, entrées et sorties réunies, comme on dit pour le mouvement des ports, aurait-il pour raison d'être la réalisation d'un type plus ou moins nettement déterminé, les phénomènes chimiques ne jouant d'autre rôle que celui de voies et moyens? On sait que d'après Cl. Bernard : « les phénomènes physico-chimiques produits par les agents physiques ne sont pas dirigés par ces derniers » (1).

D'autre part, le fait de l'élection de telle ou telle

(1) *Leçons sur les phénomènes de la vie*, t. I, p. 51 (*Revue scientifique*, 1886-87).

substance minérale [ou organique] doit-elle être considérée comme une propriété générale de la matière ou comme une propriété spéciale à la matière vivante? M. Le Dantec, qu'on ne saurait taxer de partialité à ce point de vue, la déclare propre à cette dernière. « Une des propriétés caractéristiques des substances vivantes est leur pouvoir électif dans le phénomène d'imbibition, d'osmose; la faculté de se laisser pénétrer par telle ou telle substance, en telle ou telle quantité est une des propriétés spécifiques des substances vivantes. On sait que notre globule sanguin puise surtout des sels de potasse, dans un sérum qui est surtout riche en sels de soude. Tel autre élément histologique peut faire exactement le contraire » (1). De ces faits je rapproche le suivant que je tiens de mon excellent collègue, M. le professeur Blarez : L'algue marine, qui contient une très forte proportion d'iode et de brome, les emprunte à un milieu qui n'en renferme qu'en très faible quantité.

Les matières vivantes peuvent donc différencier les matériaux d'assimilation qui leur conviennent de ceux qui ne leur conviennent point et cela, qu'on y prenne bien garde, même dans le fait de l'absorption préalable et avant la synthèse nutritive consécutive. En vertu de quel pouvoir mécanique agissent-elles?

Qui dit élection, choix, semble dire différence

---

(1) *La matière vivante*, p. 114, 158.

reconnue, établie. Pareille propriété a-t-elle vraiment un caractère chimique? Il faut bien que la substance douée de vie possède, pour agir ainsi, quelque appétit ou besoin, aussi inconscient qu'on le voudra, en rapport avec une certaine impressionnabilité. Celle-ci n'est-elle point elle-même le premier rudiment de ce qui doit être plus tard la sensibilité consciente? Ce n'est là qu'une hypothèse sans doute, car toute preuve directe est manifestement impossible, mais la présomption est peut-être légitime. En effet, à mesure que l'organisation s'élève, on finit par reconnaître de plus en plus l'existence de cette propriété appelée à un rôle si éminent. Elle pourrait donc avoir existé, dès l'origine, à l'état d'ébauche très imparfaite, et exister même encore à ce même état, associée à la sensibilité consciente, chez les êtres les plus élevés de la série zoologique.

Nous possédons maintenant un premier caractère général de la matière vivante, savoir : Le tourbillon nutritif à l'origine. Peut-être faut-il lui associer la sensibilité élémentaire. Mais je reviendrai sur cette dernière question.

Tous ceux qui ramènent la vie au mécanisme doivent nécessairement faire porter leur étude analytique des êtres organisés exclusivement sur les phénomènes physico-chimiques. Ils les exami-

nent très scrupuleusement dans leur état présent, ne tenant qu'un compte insuffisant, à mon sens, du devenir, de l'évolution. Aussi disent-ils : la matière vivante est du même tissu que la matière brute, sauf un degré supérieur de complication chez la première, et à aucun moment précis de la durée nous ne pouvons constater autre chose que des phénomènes physico-chimiques. Cependant l'évolution est là, évidente, certaine aussi bien pour l'individu que pour l'espèce. Sans la négliger complètement, bien qu'elle soit gênante à quelques égards, on la ramène au jeu des phénomènes chimiques (1) et des influences du milieu, dont l'action est d'ailleurs incontestable. Il est évident que lorsque l'on part du mécanicisme, comme principe suprême des choses, il est impossible d'agir autrement.

Quoi qu'il en soit, si une pareille façon d'observer semble faite pour des êtres purement instinctifs; elle n'a plus la même valeur, dès que l'on veut bien tenir compte de la continuité de l'observation et des réflexions qu'elle suggère. Sans doute on *ratiocine,* comme le dit non sans quelque dédain M. Richet (2), qui ratiocine, lui aussi, dans l'occasion.

La génération spontanée a fait son temps; de

---

(1) Le Dantec, *La matière vivante,* p. 183 et *Théorie nouvelle de la vie.*

(2) *Essai de psychologie générale,* p. 7.

nos jours on ne l'admet plus, tout en se rattrapant sur le passé dont nous ne savons absolument rien, mais le mécanisme a ses exigences, sa dogmatique, article de foi pour ses fidèles. Ceux-ci se refusent absolument à imiter les géologues qui ont remplacé dans leurs théories du passé les révolutions brusques par des évolutions progressives. En ceci ils se sont inspirés de ce qu'on appelle les causes actuelles. Pourquoi donc agiter d'insolubles problèmes et chercher, dans le passé de la Biologie, autre chose que ce qui existe actuellement de la façon la plus évidente. Actuellement, toute matière vivante a la vie pour condition antérieure, et il continuera à en être ainsi jusqu'au jour où, au lieu d'assertions purement gratuites sur ce qui a dû se passer jadis, on viendra nous donner la preuve irréfutable de la production de cette matière par des procédés chimiques quelconques. Tantôt il y a la croissance suivie de sectionnement ; tantôt il y a dans quelques cas le rajeunissement karyogamique après sénescence, découvert par Maupas, chez les protozoaires, fait que signale M. Le Dantec dans ses deux ouvrages ; tantôt il y a une véritable naissance, suivie de croissance évolutive, puis d'involution et de mort. Il y a donc, pour les êtres doués de vie, une série de métamorphoses conformément à des formes préexistantes, formes qui, à l'origine, ont pu dépendre de causes mécaniques, mais qui paraissent s'en dégager à mesure que l'organisation s'élève et se perfectionne. Ces

faits expriment les lois spéciales à la matière vivante, car il n'existe rien d'analogue dans la matière brute. Si vous trouvez de la chimiotaxie dans l'ovule s'unissant au spermatozoïde, mécaniquement, pouvez-vous rendre compte, ainsi ou autrement, de toutes les métamorphoses subséquentes ? Vous vous réfugiez, je le sais, derrière la complexité des phénomènes qui vous empêche d'y voir clair, mais alors n'affirmez que sous bénéfice d'inventaire. Une vue trouble ne saurait être une preuve ni pour vous, ni pour personne.

D'après Muller, la force organique, la cause première de l'être organique, est une force créatrice. Il a dit aussi que la vie est une idée qui se réalise, expression qui a été reprise par Claude Bernard : « Ce qui est essentiellement du domaine de la vie c'est l'idée directrice de l'évolution vitale. Dans tout germe vivant il y a une idée créatrice qui se développe... la vie c'est la création... L'idée seule crée et dirige » (1). M. Cournot, qui a pu avoir connaissance de l'ouvrage de Muller, mais non de celui de Claude Bernard, s'exprime ainsi : « Le principe de la vie et de l'organisation pourrait intervenir et agir, non à la manière des forces physiques, non en ajoutant son action aux leurs ou en les neutralisant par une action contraire du même genre, mais en leur imprimant une direction appro-

---

(1) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, p. 161, 162, 163.

priée » (1). « Intervention de l'action vitale comme cause purement coordinatrice et directrice des forces physiques » (2). « Nous avons été conduits à attribuer au principe des phénomènes de la vie une influence et une action dirigeante à l'égard des forces physiques » (3). Quelque part il assimile la vie à la création (4). Dès 1862, probablement inspiré par Cournot, j'avais insisté moi-même sur cette double propriété des êtres vivants d'avoir des âges et d'être soumis à une évolution créatrice (5). Eh bien ! ce sont les faits de métamorphoses successives, de transformations de la matière organisée qui devraient s'imposer, par leur caractère irréfutable, dont on ne donne aucune explication satisfaisante. Si on en parle, c'est pour les subordonner à quelque action chimique lente produisant par l'adaptation l'évolution de l'espèce. Il y a, sans doute, une part de vérité dans cette manière de voir, part de vérité qui serait plus grande encore en y associant les conditions météorologiques. Mais il y a une autre chose qu'on ne voit point, parce qu'on se refuse à la voir, c'est l'évolution de l'individu, ou du groupement des plastides si on le veut, et même l'évolution des plastides qui

---

(1) *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire*, 1861, t. I, p. 371.

(2) *Ibid.*, p. 376.

(3) *Ibid.*, p. 379.

(4) Je n'ai pu retrouver le passage.

(5) *Essai critique*, p. 8 et 9.

n'est point nulle, mais très élémentaire. « Ce qu'est un chien aujourd'hui s'explique *complètement* par ce qu'il était hier et tout ce qu'il a fait depuis hier ; ce qu'il était hier s'expliquait par ce qu'il était avant-hier et par tout ce qu'il avait fait dans l'intervalle, et ainsi de suite en remontant indéfiniment jusqu'à l'œuf » (1). Au lieu de remonter, je descends de l'œuf au chien et, dans cette série d'états, dont l'antécédent appelle le conséquent, je trouve un très bel exemple de la loi de l'évolution propre à l'animal en question ; loi ou puissance incluse dans le germe. La matière brute a une tendance générale, bien que non absolue, à persister dans son état, tandis que la matière vivante a une tendance très générale, et plus ou moins rapide, aux métamorphoses caractéristiques des âges qui la conduisent de la création évolutive à l'involution et à la mort, chez le plus grand nombre des êtres organisés (Le Dantec). Les transformations terrestres ou cosmiques, états solide, liquide, gazeux, n'offrent en regard, si on leur applique le mot d'évolution, qu'une identité purement verbale.

Un autre caractère des êtres vivants est la coordination organique signalée, à très juste titre, par Cl. Bernard lorsqu'il dit : « Ce n'est pas une ren-

(1) Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, p. 255.

contre fortuite de phénomènes physico-chimiques qui suscite l'admirable subordination et l'harmonieux concert des actes de la vie » (1). M. Le Dantec accepte le fait de cette coordination chez les métazoaires, tout en ne voulant y voir qu'une conséquence immédiate de l'assimilation fonctionnelle (affirmation à démontrer) : « L'activité de l'homme résulte, non seulement de toutes les activités élémentaires de ses plastides, mais encore de la *coordination* de ses activités élémentaires » (2). Le même auteur pense, d'ailleurs, que les choses n'ont plus la même physionomie lorsqu'il s'agit du noyau d'un plastide, relativement au protoplasma. Les expériences de M. Balbiani ont établi que ce dernier meurt, si on le sépare de son noyau, et qu'il continue à vivre lorsqu'une fraction dudit noyau reste en rapport avec lui. On serait disposé à penser que le noyau est, par conséquent, un centre trophique, même à l'état fractionnaire, pour son protoplasma. M. Le Dantec n'est point de cet avis : « Le noyau n'est point comparable à un organe ; il agit comme substance chimique, puisqu'une portion de noyau, dans une portion du protoplasma correspondant, produit les mêmes synthèses qu'un noyau entier dans un protoplasma entier ». Je crois que le pancréas des animaux supérieurs peut passer pour un organe. Or, nous

---

(1) *Leçons sur les phénomènes de la vie*, p. 50.

(2) Le Dantec, *Matière vivante*, p. 26.

savons, de par la médecine expérimentale, que, tant qu'il reste une petite fraction de pancréas, le diabète ne survient point, tandis qu'il se produit lorsque cette fraction est enlevée. Ainsi le noyau peut fort bien agir comme organe, même lorsqu'il est réduit à un état fractionnaire.

Si l'existence des monères (plastides sans noyau) était démontrée, il n'y aurait plus évidemment, pour une certaine catégorie de plastides, la subordination que je viens d'indiquer.

Un autre caractère commun aux êtres vivants, c'est l'hérédité, ou ce qu'on a appelé la mémoire des tissus. Cette propriété de transmission héréditaire, considérée par M. Coutagne comme la seule vraiment caractéristique des êtres vivants (1), peut être immédiate ou médiate, et, dans ce dernier cas, donner lieu à un retour ancestral, à point de départ fort éloigné. C'est ainsi que le duc de Nemours rappelait, à un si haut degré, le profil d'Henri IV, après un intervalle de deux siècles; c'est ainsi que le criminel né de M. Lombroso, fait plus merveilleux encore, serait, au dire de celui-ci, une restitution, un rappel de l'homme primitif, fait des plus douteux.

---

(1) *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie,* 21 sept. 1895.

Je signalerai ensuite la très remarquable faculté des êtres vivants de s'adapter aux différents milieux, faculté qui vient apporter un correctif plus ou moins accusé à l'influence héréditaire. De là, conformément à la théorie de Lamark, la transformation possible des espèces. Comme exemple d'adaptation, je rappellerai, d'après les travaux de M. A. Viré, les transformations survenues chez des crustacés, des mollusques, des acariens, etc., vivant dans l'intérieur de cavernes du Doubs et du Jura. Dans l'obscurité, l'œil s'atrophie plus ou moins. Alors il s'établit une véritable suppléance par un développement très considérable des organes tactiles : poils, antennes. Plus de lumière, donc décoloration des tissus, absence de pigment, atrophie de l'œil. Tous ces faits se comprennent à merveille. Mais comment des opérations chimiques de nutrition, en tant qu'opérations chimiques, peuvent-elles provoquer, par le fait seul de l'absence de la lumière, l'hypertrophie singulière, énorme, des organes du tact? Ce n'est point le milieu qui la détermine, mais le besoin, phénomène *sensitif,* qui l'exige et provoque les actions chimiques nécessaires. C'est ainsi qu'on a dit que la fonction crée l'organe. De plus, du milieu extérieur il faut rapprocher, sous ce rapport, le milieu intérieur. Je citerai d'abord la remarquable découverte de mon collègue Viault, sur l'hyperglobulie des grandes altitudes. Comme il a été reconnu depuis, toute diminution dans la pression

de l'oxygène (Jolyet, Sellier), ayant pour résultat une hématose insuffisante, l'organisme s'adapte à la situation nouvelle par l'hyperglobulie. Le besoin d'oxygène donne lieu à l'exagération de la nutrition, donc à celle des actions chimiques. « La capacité de s'adapter aux nouvelles conditions de l'existence, la propriété de créer de nouvelles masses de matière organique, et de développer des forces nouvelles, appartient à la matière vivante seule et ne s'observe nulle part ailleurs » (1). M. Podvysozki, à qui j'emprunte ces lignes, aborde ensuite la thèse de l'adaptation de l'organisme à l'état de maladie, et prend, comme point de départ, la propriété fondamentale du protoplasma vivant de tendre à la conservation de la vie. D'où lutte des cellules contre les agents morbides portant atteinte à leur constitution, c'est-à-dire à leur vie. « Tout le vaste groupe de processus actifs salutaires pour l'organisme qui y apparaissent au cours d'une affection quelconque, et qui sont la manifestation de la réaction des tissus vivants contre l'agent pathogène, n'est en somme composé que de deux ordres de phénomènes : d'une part, des phénomènes de reviviscence avec hypertrophie compensatrice ou vicariante des cellules et des organes ; d'autre part, de phénoménes de réac-

(1) *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie*, 21 septembre 1895.

tion inflammatoire » (1). Le premier ordre de faits comprend les hypertrophies compensatrices du cœur, des reins, des poumons, de certains lobes du foie quand les autres lobes sont enlevés ou lésés. On peut enlever la presque totalité du foie et l'organe se reproduit intégralement (?). De ces faits on peut rapprocher le développement de nouveaux ganglions lymphatiques et l'amas de tissu adénoïde, dans le mésentère et l'épiploon, qu'on observe après la splénectomie et l'hypertrophie de la partie glandulaire du corps pituitaire, qui suit l'ablation ou la lésion de la glande thyroïde. Dans le second ordre de faits : « Nous avons affaire à l'expression nette et bruyante de la faculté d'auto-défense de la matière vivante. L'afflux du sang au point lésé, la migration des leucocytes hors des vaisseaux se dirigeant vers le foyer où se trouve l'agent de l'inflammation, la phagocytose (Metschnikoff) par les jeunes cellules vivaces, des microbes provoquant l'inflammation..... Enfin le développement et la multiplication des cellules connectives... » (2).

« Ainsi la matière vivante a une tendance à l'auto-guérison naturelle... *la Vis medicatrix naturæ* d'Hippocrate existe réellement. Elle est la résultante de la propriété fondamentale de tout ce qui vit, et précisément de l'adaptation et de la

(1-2) *Ibidem.* Il y a là des phénomènes physico-chimiques incontestables, mais subordonnés.

tendance à la conservation d'un mouvement une fois acquise » (1). De ces paroles je rapproche le passage suivant emprunté à M. Bouchard, qui m'en paraît une confirmation réelle : « Il est certain que si la nature médicatrice s'interprète, chez les êtres supérieurs, par la synergie d'actions particulières à certains systèmes, réglées et coordonnées dans un *but* de préservation générale par le système nerveux, cette faculté se retrouve aussi dans les éléments isolés, en tant que variations d'intensité de la nutrition commandées par les variations du milieu. Ces actions de préservation, provoquées par les influences nocives, sont la résultante des propriétés physiologiques des éléments et des fonctions supérieures des appareils; elles ne constituent pas une fonction à part » (2).

La réaction des tissus vivants a un champ plus étendu qu'on ne pourrait le penser, en se bornant aux considérations qui précèdent. M. le professeur Ch. Bouchard considère la formation d'antitoxines, dans l'organisme, comme le premier acte de la réaction vitale. « La défense commence, dit-il, par la sécrétion de l'antidote qui est parfois contemporaine de la formation du poison (3). Un autre mode de défense, comme dans le foie, est la pro-

(1) Art. cité.

(2) Ouvrage cité, p. 28.

(3) Voir le très remarquable discours d'ouverture de M. Bouchard, congrès de Bordeaux 1895 : *Les médicaments d'origine animale, leur action.*

duction d'un ferment qui détruit la substance vénéneuse.

M. Bouchard conclut que « les nouveaux remèdes comme les anciens ne font que solliciter l'effort de la vieille nature médicatrice ». Le mécanicisme y trouve-t-il son compte ?

A l'adaptation je crois devoir rattacher le fait des habitudes qui se rencontre non chez tous les êtres vivants, mais chez beaucoup de ceux qui sont polyplastidaires. Ici je cède la parole à M. Cournot : « Il faut signaler un caractère général (?), des manifestations de la vie, celui d'être soumises à l'influence de l'habitude. On a dit qu'elle était une seconde nature, et jusqu'à un certain point l'on pourrait dire aussi que la nature d'un être vivant n'est qu'une habitude congéniale et héréditaire. Rien de semblable à l'habitude ne se remarque dans l'ordre des phénomènes purement physiques : les flots qui chavirent un bloc de pierre peuvent en diminuer la masse, en arrondir les angles, mais le bloc n'en acquerra pas une plus grande aptitude à se mouvoir; il faudra toujours la même dépense de force pour imprimer la même vitesse à chaque kilogramme de pierre dont le bloc se compose. On pourra répéter indéfiniment la combinaison et la dissociation d'un acide et d'une base, sans que l'acide et la base en acquièrent plus d'aptitude à se combiner ou à se dissocier de nouveau. Au contraire, dans tous les phé-

nomènes de la vie, il y a une tendance manifeste à l'imitation, à la répétition des mêmes actes..... chez l'individu l'imitation, la répétition des mêmes actes engendre l'habitude, devient le principe de l'éducation de tous les sens, du jeu régulier de tous les appareils, du perfectionnement ou de la perversion des fonctions, des facultés et des instincts » (1). Un autre caractère de l'habitude, non signalé par M. Cournot, est d'amoindrir les impressions, de les annuler presque à la longue. D'où la disparition de certains réflexes.

L'aptitude à être malade est propre aux êtres vivants. S'il ne s'agit point là d'un caractère universel, et si la maladie ne les frappe pas tous, en revanche elle ne frappe qu'eux.

Un autre caractère peut se rencontrer chez les êtres vivants. Une sorte d'ébauche s'en observe chez les êtres dont la vie de relation est suspendue, par le fait d'influences morbides, par exemple; ainsi dans l'état cataleptique, certains sommeils dits léthargiques, chez les hystériques ou gens hypnotisés, peuvent donner lieu à la mort apparente.

---

(1) *Traité de l'enchaînement*, etc., t. I, p. 384.

Chez les animaux, on connaît les faits si curieux de sommeil hibernal. La vie se résume alors dans un certain nombre de fonctions élémentaires pouvant être peu appréciables. Chez les êtres inférieurs, on peut observer d'autres faits plus complets encore, puisqu'ils présentent, à des degrés divers, ce qu'on appelle la vie latente. On sait qu'il peut y avoir un arrêt complet ou à peu près complet des phénomènes chimiques chez des êtres monoplastidaires et leurs spores, quand il en existe, et arrêt complet pour les grains de blé d'origine si ancienne qu'on a trouvés en Egypte et pour les rotifères des mousses préalablement desséchés. Au même titre on peut invoquer la quasi ubiquité des germes ou panspermie.

Si la vie n'était qu'une propriété chimique de plastides isolés ou associés, que signifie donc une vie latente qui a précisément pour caractère l'absence des phénomènes chimiques? De deux choses l'une : ou la vie, dans sa conception générale, n'est point une propriété chimique, aussi spéciale qu'on le voudra, ou la vie latente n'est point une vie; et M. Le Dantec se contredit formellement en admettant une vie latente, qui est précisément le contraire de la vie, collection de propriétés chimiques (1). Le terme général exclut ici le terme particulier. Donc il y a des corps qui sont vivants, puisqu'on leur accorde une vie latente, et qui ne

(1) *Théorie nouvelle de la vie*, p. 120,

font aucun usage des propriétés chimiques en exercice, par lesquelles on définit la vie elle-même. Mais s'ils vivent, vraiment, s'ils ne sont pas un simple agrégat de matière brute, s'ils conservent en dépôt la puissance ou virtualité du germe, c'est que celui-ci n'est point un simple tourbillon d'actions chimiques en évolution incessante. A côté des mutations nutritives et fonctionnelles il y a un pouvoir particulier, une puissance qui se manifeste ou non, suivant que les conditions de milieu se prêtent ou non à son action directrice.

Dans le règne végétal, auquel se rattachent beaucoup d'êtres monoplastidaires, on constate un fait analogue à la vie latente, pendant les rigueurs de l'hiver. Si les phénomènes chimiques subsistent encore, ils sont évidemment réduits à leur minimum. « Pourquoi au moment du réveil de l'énergie vitale et plastique cette production luxuriante qui fait que le bourgeon pousse en quelques jours de printemps plus qu'il ne poussera pendant tous les mois d'été? La raison n'en peut pas être dans le changement des conditions physiques de température et d'insolation, mais dans le repos hibernal antécédent qui a réparé des forces vitales fatiguées et leur a permis de se déployer avec un surcroît momentané d'énergie » (1). Une chimie qui se repose et qui trouve dans ce repos un surcroît d'énergie ne répond pas à une idée claire.

---

(1) Cournot, *op. cit.*, p, 381.

Enfin je signalerai comme un dernier caractère possible des êtres vivants la propriété perceptive seulement ou l'union des deux facultés perceptive et aperceptive au sens Leibnizien.

B. *De certains fonctionnements de la matière vivante.*

Une étude attentive des caractères généraux de cette matière met en relief, nous l'avons vu, un fonctionnement essentiel, celui des activités physico-chimiques : mutations nutritives, mutations fonctionnelles d'une part, et, d'autre part, un fonctionnement non moins essentiel, celui d'une faculté directrice de ces activités. Là où la faculté directrice, conformément à un type évolutif, manque, la vie n'existe point, sauf le cas de latence : arrêt des phénomènes chimiques. En elle-même, cette dernière faculté est tenue, comme fort peu conforme à l'idée qu'on se fait du mécanicisme, puisque, au lieu de la rattacher aux phénomènes de cet ordre, on préfère la nier résolument. La chose va de soi puisqu'il s'agit d'un fait paraissant contraire à la doctrine moniste, qui ramène tout au mouvement.

Me préoccupant fort peu de monisme ou de dualisme, ou de tout autre conception métaphysique de l'Univers, je cherche à m'orienter, me tenant au plus près de l'observation sans craindre de faire double emploi avec ce que j'ai déjà dit sur

le fonctionnement. C'est pour ce motif que je crois devoir revenir tout d'abord sur la possibilité de l'existence de la sensibilité chez les êtres doués de vie, question que j'ai laissée pendante, pour ainsi parler.

Le système musculaire, en dehors de toute influence nerveuse, possède une irritabilité ou sensibilité de tissu nettement caractérisée. Celle-ci n'est autre chose que la réaction du protoplasma contre une excitation d'origine extérieure. Il est difficile de ne pas admettre, dans l'espèce, une sensibilité propre au muscle, car on ne peut y voir un effet d'élasticité ou d'impulsion simple dû au contact d'un corps solide. Pourrait-on supposer qu'il s'agit d'un mouvement de masse, provenant du dehors, qui se convertit en mouvement moléculaire parenchymateux, lequel se convertit à son tour en mouvement de masse ou réaction motrice du tissu excité? Mais en suivant pareille filiation, ce dernier mouvement serait ou devrait être fort peu appréciable, d'après la part à faire à chaque transformation, tandis qu'il est très caractérisé. Voici les termes de la série supposée... Mouvement de masse, chaleur, réaction motrice.

Supposons maintenant l'existence d'un système nerveux. Quand il existe, on prétend lui faire jouer « le rôle d'un appareil qui reçoit les impressions et restitue, sous forme d'excitation motrice et en quantité proportionnelle, ce qu'il a reçu comme

impression » (1). A quoi Gratiolet répondait : « Si l'arc nerveux n'était qu'un simple conducteur, l'énergie de la réaction, n'étant modifiée par l'intervention d'aucun agent particulier, serait nécessairement proportionnelle à l'énergie de la stimulation. Mais l'expérience démontre qu'il n'en est point ainsi : Une réaction forte peut suivre une stimulation faible, et réciproquement à une stimulation faible, peut, dans certains cas, succéder une réaction puissante » (2).

Je rappellerai à ce propos la parole jadis célèbre de Brown : L'incitation use l'incitabilité, à quoi on peut ajouter l'absence d'incitation exalte l'incitabilité. Si de pareilles affirmations sont exactes, si elles me paraissent telles, il en résulte que suivant les conditions d'accoutumance ou de non-accoutumance du sujet, une impression identique, c'est-à-dire un phénomène moteur identique aura des conséquences fort différentes.

Voilà un genre d'activité qui ne ressemble guère à un phénomène moteur qui en suit et en prolonge un autre, ce qui devait être et toujours être dans l'hypothèse du mécanicisme.

On insiste, toutefois, en disant que l'impression sensitive s'accompagne d'une ondulation dans les nerfs qui la transmettent, et que des phénomènes chimiques, une élévation de température se pro-

---

(1) Rouget, *Physiologie des actions réflexes.*

(2) *Anatomie et physiologie comparée du système nerveux.*

duisent sur le trajet de ces mêmes nerfs. Donc il y a des mouvements qui se produisent et la sensibilité en est le résultat. Les faits signalés sont très probables, certains même, j'y consens. Mais l'interprétation qu'on en donne est-elle exacte? Nous avons un fait très instructif dans ce qui se passe pour le mouvement musculaire. La contraction s'accompagne toujours de chaleur, et néanmoins un physicien comme M. Bergonié, un physiologiste éminent comme M. Chauveau ne se refusent-ils point, comme d'autres encore, à admettre la transformation de la chaleur en mouvement? (1) Donc la concomitance des phénomènes ne prouve nullement que l'un est la cause de l'autre (2). Ainsi les faits chimiques signalés dans le nerf sensible en fonction n'ont aucune valeur démonstrative, bien que se rapportant à un fait général, savoir l'élévation de la température dans un organe dès qu'il fonctionne. Il pourrait donc exister une propriété de sensibilité sollicitée par un mouvement extérieur et non produite par lui. Par cela seul, il est permis, sans faire une hypothèse déraisonnable, de supposer que tous les corps vivants, même les plastides, peuvent être doués d'une sensibilité ou très obscure ou mani-

(1) A cette occasion je citerai une campagne prématurée faite contre l'idée de cette transformation. Elle a duré de 1865 à 1872.

(2) Peut-être le mouvement musculaire est-il dû, chose que nous ignorons profondément, à des effets mécaniques relevant d'actions chimiques.

feste, quand il y a un système nerveux pour recueillir les impressions. Alors la fonction se spécialise.

A ce point de vue, je crois pouvoir citer les passages suivant de l'ouvrage de M. Ch. Bouchard : « Si dans certaines cellules le protoplasma est animé de mouvements que modifient les changements survenus dans le milieu, ces mouvements et ces modifications sont l'indice d'une activité physiologique obscure qui est comme une ébauche ou comme une fausse apparence de la sensibilité consciente ou inconsciente et de la motricité volontaire ou réflexe, sensibilité et motricité qui, dans les organismes compliqués, sont à peu près exclusivement dévolus aux éléments d'appareils spéciaux, mais qui peuvent se trouver réunis, dans un même élément, chez les êtres monocellulaires » (1). D'ailleurs, dans l'évolution générale de la vie, la sensibilité ne saurait se produire tout d'un coup, par une sorte d'invasion brusque contraire à toutes les analogies. Elle doit être le fruit d'un long développement. L'être vivant doit percevoir sans conscience avant d'apercevoir avec conscience. Le minimum originel est fatalement inappréciable, sauf peut-être par certains effets. La présence de la sensibilité dans les êtres monoplastidaires n'est-elle pas formellement admise dans les lignes suivantes : « Les organismes élé-

(1) *Op. cit.*, p. 27.

mentaires peuvent résumer dans une seule cellule toutes les activités partielles : l'absorption, les transmutations chimiques, l'expulsion, la respiration, la sensibilité, le mouvement et aussi la croissance et la reproduction » (1)?

On peut donc admettre que si l'irritabilité ou sensibilité musculaire n'est pas produite directement par des actions motrices venant du dehors, il en est de même pour la sensibilité de tous les autres tissus. Conclusion qui nous conduirait à reconnaître que la sensibilité est une chose et que le mouvement en est une autre. Cherchons à approfondir la question.

Existerait-il par hasard un processus, toujours le même, qui unirait dans un harmonieux ensemble tous les faits relatifs au fonctionnement général des êtres vivants?

La théorie mécanique a jugé qu'il en était ainsi et que l'ensemble des phénomènes physiologiques et psychologiques relevait, sans exception, d'un mécanisme extrêmement simple, celui de l'acte réflexe, soit à l'état élémentaire, soit à l'état de composition. Or voici la donnée de l'acte réflexe : une sensation périphérique, une transformation centrale motrice, un mouvement extérieur. La transformation de l'élément sensitif en mouve-

(1) *Op. cit.*, p. 30.

ment n'ayant lieu, bien entendu, que parce qu'il est lui-même un mode particulier de l'énergie.

Une affirmation n'étant point une preuve, il s'agit maintenant de procéder à la vérification de l'hypothèse mécaniciste, si séduisante qu'elle soit pour les esprits simplistes énamourés de monisme, Il faut, tout d'abord, étudier le réflexe en lui-même, puis voir ensuite si l'observation peut être subordonnée ou non au principe général que l'on prétend établir, mais je ne traiterai que sommairement la première question que j'ai déjà abordée dans un autre travail (1) et qui a été développée dans une thèse des plus méritantes, due à l'un des élèves distingués de notre faculté, M. Mathis, médecin de la marine : *Du rôle psychologique de l'action réflexe.*

Le pouvoir réflexe, qui n'est point toujours un mouvement appréciable, car il y a des actes réflexes de nutrition, de sécrétion, de sensibilité (ceux-ci nombreux en pathologie), se présente à nous avec des caractères variés de simplicité ou de composition, puisqu'on a distingué un réflexe simple et des réflexes psychiques d'accommodation, d'émotion, de mémoire, de volonté. Donc, deux modes réflexes : l'un simple, l'autre psychique.

Dans le premier cas, il s'agit d'un mouvement involontaire, succédant immédiatement à l'excitation d'un nerf sensitif de la périphérie (définition

---

(1) *De l'Automatisme psychologique.*

qui exclut bien à tort les réflexes de sensibilité). Dans le second, il y a un mouvement involontaire précédé d'un acte cérébral, provoqué lui-même par l'excitation d'un nerf sensible. Tous les réflexes, qualifiés de psychiques, seraient susceptibles d'associations multiples qui comprendraient le domaine du sentiment, de l'intelligence et de la volonté. Car celle-ci même a été qualifiée de réflexe, après avoir défini le réflexe : un acte involontaire (Richet).

D'une manière générale, nous sommes ici en présence de deux théories : l'une qui ne voit dans le réflexe, de son origine à sa terminaison, qu'une succession de phénomènes moteurs, avec conversion du mouvement externe en sensibilité, et de celle-ci en réaction motrice appréciable; l'autre théorie qui admet, dans la matière vivante, deux éléments : la sensibilité et le mouvement et qui, par conséquent, admet que le phénomène extérieur sollicite la sensibilité et que celle-ci provoque, à son tour, la réaction motrice. A ce point de vue, qui dit succession ne dit nullement transformation du mouvement de masse en mouvement moléculaire et, de celui-ci, en mouvement de masse, comme l'exige la grande loi de la métamorphose des forces physiques. Ainsi, d'une part, une seule série de phénomènes de nature exclusivement mécanique, selon toute apparence et, d'autre part, une double série de phénomènes, les uns sensitifs et les autres moteurs.

Donc, une double série donnant lieu à deux interprétations contradictoires : l'une que je viens d'indiquer est celle des mouvements qui se succèdent, avec des formes variées et rien de plus ; l'autre qui fait l'action motrice la conséquence du phénomène sensitif. Celui-ci est qualifié de volonté par Wundt qui est du pays de Schopenhauër ; il est qualifié d'appétit par M. Fouillée. La volonté obscure, l'appétit provoqueraient le mouvement qui, du rôle de principe, déchoit à celui de conséquence. Or, l'action motrice du réflexe, comme l'expérience le prouve, ne doit pas seulement être attribuée à une sorte de psychisme sourd, latent, car nous savons très bien que des actes conscients et volontaires peuvent, grâce à l'habitude, passer à l'état de réflexe inconscient et involontaire. Cet argument de Wundt est absolument incontestable.

Quelle est la preuve que le mécanicisme peut invoquer pour ramener à la physique ou à la physico-chimie, l'ensemble des faits constitutifs du réflexe simple ? Jusqu'à présent, la démonstration me paraît se faire attendre. Je vois surtout une affirmation pure et simple, et il faudrait quelque chose de mieux. Avant de proclamer un pareil fait, la clarté de l'évidence est impérieusement nécessaire. On nous parle bien haut de mécanisme, sans doute, mais, en même temps, il y a des aveux précieux à recueillir, ceux de M. Richet, par exemple : « On n'a pas une notion quelque peu scien-

tifique du mécanisme des réflexes moteurs normaux » (1). « Le mécanisme de l'acte réflexe élémentaire nous est inconnu » (2). « Sur la nature intime des phénomènes dynamiques qui se passent dans les cellules nerveuses et que nous appelons imitation, conduction, transformation de la sensibilité en mouvement, notre ignorance est telle qu'il faut faire nécessairement des hypothèses » (3). Ces hypothèses auront l'unique usage de supposer précisément ce qui est en question, savoir, le caractère exclusivement mécanique de tout ce qui constitue la vie. D'un autre côté, le psychisme a non seulement pour lui les apparences qui distinguent la sensibilité et le mouvement, mais encore l'expérience certaine qui nous montre le passage de phénomènes conscients et volontaires à l'état de réflexes simples. Il est bien permis de présumer que la sensibilité, là où l'aperception n'existe pas encore, quand la perception existe seule, est susceptible de remplacer l'intelligence proprement dite. Le raisonnement a une base empirique non douteuse, au lieu de reposer sur une hypothèse gratuite.

Le réflexe simple serait donc une conséquence évolutive de la sensibilité ou de l'intelligence et, une fois constitué, il est certain que la réaction

(1) Ouvrage cité, p. 74.
(2) *Ibid.*, p. 96.
(3) *Ibid.*, p. 69.

motrice a son origine dans l'excitation d'un nerf sensitif de la périphérie. Mais la sensation qui en résulte, seulement perçue ou consciente, ne peut pas changer de nature et devenir un phénomène mécanique, simple mouvement qui en suit et en prolonge un autre, puisque la sensibilité primitive est la condition déterminante des réactions motrices propres aux êtres vivants, en tant que vivants, et non en tant qu'agrégats matériels.

Après avoir étudié le réflexe simple, je passe au réflexe psychique auquel on attribue, comme possible, une très grande complexité. Je pourrais, sans doute, m'en tenir à la démonstration que je crois avoir donnée du caractère non mécanique du réflexe simple, considéré dans sa raison d'être première, qui semble préjuger la question de la nature du réflexe psychique. Toutefois, il me paraît utile de discuter cette question en elle-même.

L'intelligence, réflexe avorté, ou du moins devenu difficile, les phénomènes intellectuels n'ayant d'autre provenance que la lenteur ou la gêne du mécanisme chez les animaux, ne sont point des assertions banales, car elles traduisent l'embarras qu'on éprouve en présence de phénomènes de ce genre. Embarras d'ailleurs momentané, car on a réfléchi qu'après tout, puisqu'on avait admis le principe absolu du mécanisme, il n'y avait qu'à les qualifier de réflexes intellectuels, et que la volonté elle-même n'y pouvait échapper, parce que tantôt on en faisait un réflexe (en dépit de la

définition qui dit formellement le contraire) et tantôt on n'y voyait qu'une illusion subjective due à l'insuffisance de notre mémoire (Ch. Richet).

Je crois avoir démontré péremptoirement, ailleurs, que le réflexe dit émotif n'a point toujours un point de départ périphérique, et lorsque ce point de départ existe, il n'y a aucun rapport direct et pas de transformation entre l'excitation visuelle ou auditive et la réaction motrice. J'ai montré qu'un jugement intervient et que c'est lui qui est la cause déterminante de l'émotion produite, laquelle a pour conséquence ou non une réaction motrice. J'ai prouvé la même chose pour les réflexes de mémoire (1). D'où il résulte qu'il n'y a ni réflexe volontaire (par définition), ni réflexe de mémoire, ni réflexe d'émotion, puisque dans ces cas on fait entrer dans le défini plus que ne comporte la définition. Or celle-ci n'est acceptable que lorsqu'elle comprend tout le défini et rien que le défini.

Un physiologiste éminent, M. Ch. Richet, a dit quelque part : « Ne pourrait-on pas se demander si, par hasard, les réflexes psychiques ne seraient pas tout autre chose que des réflexes, et dire qu'ils sont produits, non par l'excitation extérieure elle-même, mais par l'affection de l'âme qui a provoqué cette excitation » ? J'ai le regret de constater que ce physiologiste a cru résoudre la question en la qualifiant de subtile.

---

(1) *De l'Automatisme psychologique.*

Je passe maintenant à un tout autre point de vue, sans quitter d'ailleurs la question générale que j'ai abordée. C'est, d'après moi, à l'expérience objective et subjective qu'il faut demander la confirmation du principe du mécanicisme ou sa condamnation. Abordons le terrain de la psychologie proprement dite.

La thèse est la suivante. Non seulement il y a dans l'Univers une somme déterminée d'énergie toujours la même, mais encore tous les phénomènes de la vie, spéciaux ou non spéciaux, ne sont que des manifestations ou transformations de cette énergie. La physionomie change, le fond demeure identique. Sous une forme plus mathématique, peut-être, telle fut au fond la philosophie de Taine. Pour lui la matière, inerte par nature, simple faisceau de possibilités et de nécessités de sensations, pourrait être un pur néant (1). En effet l'étendue et la continuité des corps ne sont que des illusions subjectives (2), ils ont néanmoins un caractère réel et propre : le mouvement; ce sont des mobiles moteurs, voilà leur essence (3). Quelles que soient d'autre part les opérations cérébrales, elles n'ont pour éléments que les courants qui cheminent dans les fibres et les *dances* qui s'exécutent dans les cellules (4). Sensations, images, idées particuliè-

---

(1) *De l'intelligence*, p. 111, t. II.

(2) *Ibid.*, p. 186, t. II.

(3) *Ibid.*, p. 114, t. II.

(4) *Ibid.*, p. 314, t. I.

res, idées générales et abstraites sont tout autant de phénomènes moteurs, tant et si bien que le fond des choses c'est le mouvement. Il n'y a en réalité d'autre science que la mécanique à laquelle ressortiraient tous les faits d'ordre physique, moral et intellectuel (1). D'où la possibilité entrevue d'exprimer la nature du tout par une formule mathématique. N'a-t-on point attribué à Pythagore la parole suivante : « *Mundum regunt numeri* »? L'être procèderait donc d'une abstraction numérique, dont la mise en œuvre est aussi inexplicable que le processus du non être à l'être de Hegel. Ainsi une loi qu'exprime un chiffre, un rapport général qui ne peut être que consécutif à l'existence en serait la cause.

Il était impossible que la philosophie de Taine n'eût point à un degré éminent le caractère abstrait. Il n'a pas hésité à admettre qu'il existe en nous des conceptions qui ne sont point des images (2), et à déclarer, aussi, que nous n'avons pas d'idées générales à proprement parler, et que ce que nous appelons une idée générale, n'est qu'un nom, c'est-à-dire un signe, une abstraction pure (3). Proposition s'appliquant aux objets de l'expérience, aux concepts de l'utile, du beau et du bien (4), et

(1) *Ibid.*, p. 353, t. II.
(2) *Ibid.*, p. 37, t. I.
(3) *Ibid.*, p. 42, t. I.
(4) *Ibid.*, p. 294, t. II.

aux rapports mathématiques dont l'évidence arrive à être supérieure à tout cas particulier d'intuition immédiate. Nous sommes en présence d'une véritable création mentale dont Taine n'a pas compris l'impossibilité, si le dedans n'est que la suite et le prolongement du dehors. Le fameux adage : *Non est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu*, n'est donc que la formule d'une erreur traditionnelle.

Ainsi pour ce noble et puissant esprit que fut Taine, comme pour les autres mécanicistes, il y a analogie étroite dans la doctrine et, d'après celle-ci, les effets moteurs du milieu ne pourraient être que très fidèlement reproduits au sein de l'organisme où ils doivent pour ainsi dire se photographier, étant un écho direct des influences motrices extérieures. Donc si le subjectif était par des artifices quelconques plus ou moins que l'objectif, il ne saurait, en tout cas, être d'une autre nature que lui.

Ceci posé, sensations, sentiments, désirs, instincts, appétits, idées, concepts, volitions, ne seraient que du mouvement extérieur modifié ou transformé par la cellule vivante, nerveuse ou non nerveuse. Mais comme il ne peut y avoir plus dans l'effet qu'il n'y a dans la cause, il est évident que tout l'ensemble psychologique indiqué aura et conservera le caractère concret originel. Par conséquent, aucune abstraction, aucune idée générale, ne pourra s'introduire par la moindre fissure, puisque

l'impression étant concrète, tout ce qui en découle doit conserver le même caractère, faute de quoi il y aurait dans l'empreinte photographique non seulement plus, mais encore autre chose que ce qu'il y a dans les phénomènes objectifs, tels que nous les percevons. Les sens ne nous donnent que des individualités, donc toute idée générale, copie ou modèle (1), nous échappe fatalement. Donc nous sommes et ne pouvons être que des êtres intuitifs, conséquence qui jure étrangement avec notre bilan intellectuel, où la généralisation joue un rôle si considérable. Or, pour généraliser, il faut abstraire, et, par cela même, sortir des conditions de l'intuition. D'où peut donc procéder cette faculté d'abstraire et de généraliser qui ne trouve que son occasion et nullement son principe dans le monde extérieur? Dans celui-ci, je le répète, tout est objet particulier. Si donc nous nous élevons à ces notions régulatrices de l'intelligence qu'on appelle des concepts qui ne proviennent point directement du dehors, il faut donc admettre qu'ils sont l'œuvre du dedans. S'il en est ainsi nous devons probablement en trouver d'autres preuves dans notre fonctionnement mental.

La vie se présente à nous biologiquement, nutritivement si l'on veut, comme une évolution créatrice. Pourquoi n'en serait-il pas de même

(1) Taine, *op. cit.*, p. 253-275.

dans l'ordre intellectuel proprement dit? Là aussi trouverions-nous concordance, analogie?

La généralisation abstraite nous conduit directement à la logique, et j'aborderai tout d'abord celle-ci dans son application aux mathématiques, dont l'objet propre sont les conceptions de nombre et de grandeur. Le nombre est une abstraction, donc une création de l'esprit faite à l'occasion de l'expérience. La grandeur, telle qu'elle est comprise et étudiée, est une autre création de l'esprit, abstraite également et conçue à l'occasion de l'expérience. A ces deux données maîtresses, on applique le raisonnement déductif, soit sous forme syllogistique, soit par équivalence. Or le raisonnement n'est point une intuition physique et concrète, mais au contraire une intuition mentale. Cela étant, et laissant de côté la question très controversée des axiomes, je rappelle le fameux postulat : Par un point pris sur un plan, on ne peut mener qu'une parallèle à une droite donnée sur ce plan. Devons-nous sa connaissance à l'observation qui nous l'aurait appris sous forme d'un mouvement particulier venant de l'extérieur? Non, sans doute. Donc, l'esprit invente, crée, construit. En effet, les mathématiques sont essentiellement une science à construction (1), ce qui est incompréhensible dans la donnée de l'idée intuitive, simple épreuve photographique.

(1) Liard, *Logique*.

Dans le domaine de la logique appliquée aux sciences de la nature, il y a une part immense à faire à l'induction. Celle-ci n'est qu'un *a priori,* qu'une hypothèse que nous imposons aux faits d'expérience pour nous élever du connu à l'inconnu. C'est encore un produit de l'esprit, qui n'est point non plus une épreuve photographique du milieu ambiant et qui nous a déjà livré, dans une large mesure, les secrets de ce milieu.

Ces constructions ou créations de l'esprit, qui ne sont point un écho direct du monde extérieur, nous les retrouvons dans un grand nombre des connaissances humaines. Ainsi la physique et la chimie, jusqu'à aujourd'hui, paraissent avoir eu besoin de l'atome qui est *presqu'*une hypothèse au dire de M. Richet (1); de même l'astronomie et la physique sont bien aises d'avoir l'éther à leur disposition. De même en est-il pour l'idéal très souvent illusoire et utopique de la politique, de l'économie politique qui a fait tant de fois et si lamentablement bon marché de l'expérience. De même pour l'idéal en jurisprudence connu sous le nom de droit naturel (que nous possédons déjà en politique et en économie politique) qui est en conflit séculaire avec le droit écrit et le droit coutumier; d'où une tendance invincible chez l'homme vers le mieux, vers ce qu'on appelle le progrès, les réformes.

---

(1) *Essai de psychologie générale,* p. 11.

La politique, l'économie politique, la jurisprudence sont des cas particuliers de la morale sociale. Dans la morale individuelle, n'avons-nous pas aussi un idéal, éminemment variable, d'ailleurs, suivant des conditions très complexes? Peut-on le considérer comme une simple résultante de l'expérience qu'il doit procéder et guider? Alors, il ne serait qu'une généralisation de celle-ci, conclusion peu acceptable. Est-ce l'opinion générale? Et, si on pense différemment (en dehors du darwinisme et du mécanicisme), c'est qu'il y a ici une véritable création subjective qui prétend s'imposer à la conduite et lui donner des règles.

Je prends un autre exemple dans la Linguistique. M. Marc Müller admet deux sortes de langages : l'un émotionnel comprenant les interjections et les imitations ou onomatopées, l'autre rationnel. Le langage émotionnel qui nous est commun avec les brutes évoque seulement des représentations sensibles. « Le langage rationnel et spécialement humain est tout autre; considérés dans leur sens primitif, les mots qui le composent évoquent non des représentations sensibles, mais des concepts généraux; à ce titre, on l'appelle rationnel, parce que la raison est la faculté de former et de manier ces concepts généraux » (1).

Il n'y a pas de langue, même parmi les sauvages les plus dégradés, dans laquelle la très grande

(1) Taine, *De l'intelligence*, I, p. 384.

majorité des mots ne soit rationnelle... les mots les plus corrects eux-mêmes sont fondés sur des concepts généraux et dérivés de racines qui expriment des concepts généraux... Si on défalque la couche inorganique de mots purement émotionnels, tout le reste de la langue, soit chez nous, soit chez les derniers des sauvages, peut être ramené à des *racines*, et chacune de ces racines est le signe d'un concept général (1). « De même qu'il y a deux langues, l'une *émotionnelle,* commune à l'homme et aux animaux, l'autre *rationnelle,* de même, il y a deux modes de connaissances, l'un *intuitif*, commun à l'homme et aux animaux, l'autre conceptuel et particulier à l'homme... Ces concepts sont formés par la faculté d'abstraire, mot très bon qui désigne l'action de décomposer des intuitions sensibles en leurs parties constituantes, de dépouiller chaque partie de son caractère momentané et concret, pour l'isoler et en former un caractère général » (2).

« Comment s'exécute cette œuvre spéciale de l'intelligence humaine, je veux dire la formation des concepts et des racines qui sont la production spéciale de l'intelligence humaine..... Les racines ne sont ni des imitations, ni des interjections..... Celles-ci (imitations et interjections) ont un son vague et variable et un sens spécial, tandis que

(1) Max Müller, *Lectures on the science of language.*
(2) *Ibid.*

dans les racines le son est défini et le sens général. Néanmoins les interjections et les imitations sont les seuls matériaux possibles avec lesquels la langage humain ait pu se former, et, par conséquent, il s'agit de savoir comment en partant des interjections et des imitations nous pouvons arriver aux racines ».

Un troupeau formé de bœufs, de chevaux, d'ânes, de moutons, etc., ne pouvait être désigné par l'imitation des cris de ces divers animaux. « Toute imitation d'un cri spécial devint non seulement inutile mais dangereux... il fallait un compromis entre tous ces sons imitatifs. Il dut y avoir beaucoup d'imitations exprimant la chute d'une pierre, d'un arbre, d'une rivière, de la pluie, de la grêle; mais à la fin, elles se combinèrent toutes dans la racine simple *pat,* exprimant le mouvement rapide soit pour tomber, soit pour fuir, soit pour courir. En abandonnant tout ce qui pouvait rappeler à l'auditeur le son spécial de tel objet, emporté par un mouvement rapide, la racine *pat* devint apte à signifier le concept général de mouvement rapide » (1).

« Dans la ligne qui sépare le langage émotionnel du langage rationnel, la connaissance intuitive de la connaissance conceptuelle, c'est-à-dire dans les racines de chaque langue, le philosophe découvre la véritable barrière qui sépare l'homme de la bête » (2).

(1-2) Max Müller, *op. cit.*

Taine ne voyait dans la supériorité de l'homme sur la bête, à ce point de vue spécial, qu'une différence de degré (1). Et cependant le langage d'imitation n'est qu'un simple écho du monde extérieur, écho à caractère concret, synthétique, tandis que l'abstraction est due à un procédé tout contraire, celui de l'analyse. D'autre part, l'idée générale conçue s'exprime par un mot qui se substitue au fait concret et intuitif. Lors même que ce mot serait toujours dérivé, matériellement, des termes imitatifs qui le précèdent, et la chose n'est point sûre, il n'en resterait pas moins certain que le sens appliqué à ce nouveau mot n'a plus rien de particulier. Or toute connaissance directe étant exclusivement particulière, nous ne pouvons dépasser ce point là, si l'esprit humain n'est que l'écho du dehors seulement.

De tout ceci résulte que la Linguistique nous met en présence, dans la formation des racines, de vrais concepts, c'est-à-dire de créations de l'esprit, créations dont il semblerait que des intelligences primitives sont profondément incapables. De plus, à côté des mots, il y a la grammaire, ou ensemble des règles dont le mécanicisme ne saurait aucunement rendre compte. Sous ces divers rapports, la Linguistique prise dans son ensemble, est une œuvre tellement extraordinaire, qu'il a pu paraître naturel d'invoquer l'intervention directe

---

(1) Taine, *op. cit.*, I, p. 309.

de la Divinité pour expliquer la genèse du langage, instrument merveilleux, et en lui-même et par ses conséquences dans le progrès général de la civilisation.

J'arrive à l'esthétique et, malgré mon peu de compétence en pareille matière, je dirai quelques mots de la musique. Celle-ci a, je crois, d'ailleurs, la prétention de ne pas être un art d'imitation du monde extérieur. Elle paraît donc avoir elle-même le sentiment de son indépendance et, par conséquent, de son originalité créatrice à l'égard du milieu. Quoi qu'il en soit, pouvons-nous admettre que Bach, Gluck, Mozart, Beethoven, Rossini, Meyerbeer, Berlioz, Wagner ne soient qu'un écho plus ou moins amplifié, par un mystérieux mécanisme évolutif, mais seulement un simple écho du chant de la fauvette, du serin, du chardonneret ou même du rossignol, et ce chant un écho encore enrichi du cri du geai ou de la pie; et ce dernier chant un écho des bruits accidentels qui surviennent dans la nature. La musique, chez l'homme, ne serait-elle alors que la conséquence nécessaire, bien que lointaine, du choc de deux corps durs se heurtant réciproquement, et ceci en vertu de la grâce efficace et prestigieuse de l'évolution?

Les sentiments traduits par l'harmonie sont un don précieux dont l'expression n'arrive pas même à la conscience de tous. D'autre part, le côté scientifique et abstrait de la musique, est non

moins une œuvre de l'esprit qui s'analyse dans l'acte de ses propres créations.

Parmi les autres arts la sculpture et la peinture sont généralement considérés comme des arts d'imitation. La part de celle-ci y est évidemment très considérable. Y est-elle exclusive? Là aussi nous retrouvons la question de l'idéal, ce quelque chose conçu à l'occasion de la nature et qui n'est point elle, rigoureusement; l'inspiration est-elle littérale ou d'une liberté qui arrive à la création véritable ? Je pose la question sans pouvoir m'y arrêter et la résoudre.

Vient ensuite l'architecture, qui, tout en présentant un rôle imitatif incontestable, prétend néanmoins qu'elle est surtout autre chose qu'un art d'imitation. S'inspirant surtout de la géométrie, c'est-à-dire des questions de forme et de figure, il est évident que l'architecte crée ce qu'il n'imite point.

Toute la psychologie procédant du réflexe simple d'abord, composé et psychique ensuite, est une conception destituée de tout fondement expérimental; dans le domaine des faits purement physiologiques, d'une part; et, d'autre part, il reçoit sur le terrain de l'observation subjective le démenti le plus complet. En effet, dans la faculté créatrice psychique, il y a autre chose que le prolongement d'une action motrice extérieure. Donc

le mécanicisme comme principe général d'explication et de genèse des phénomènes vitaux, pour être simpliste et moniste, n'en est pas moins une hypothèse aussi gratuite qu'illusoire.

C. *De l'unité des forces naturelles.*

Il existe une grande variété d'activités dans la matière vivante, et pour réaliser le programme d'unité dynamique poursuivi par le mécanicisme, on commence par poser en principe que toutes les forces naturelles sont réductibles à l'unité puisqu'elles sont susceptibles de se transformer les unes dans les autres ; et, que, de plus, toute manifestation d'activité a pour origine, pour cause une force naturelle. Il y a là une question qui exige un examen attentif.

Il est évident que pour nos sens il y a deux catégories de forces motrices : 1° l'une la gravitation, la pesanteur agissant à distances longues ou rapprochées. Comme le dit Tyndall, il n'y a pour celle-ci aucun choix ; nul atome particulier ne choisit de préférence d'autres atomes particuliers pour les attirer à lui. L'attraction de la gravitation est proportionnelle à la quantité de la matière attirante, sans égard à sa qualité ; 2° l'autre catégorie, celle des attractions moléculaires, se comporte très différemment. Nous avons ici des atomes entre lesquels il s'exerce une forte attraction, et

d'autres atomes entre lesquels il s'en exerce une faible. C'est ainsi qu'un atome peut en expulser un autre de la place qu'il occupe. Cette attraction a d'ailleurs des effets mécaniques comme la gravitation elle-même (1). Chaleur, lumière, électricité peuvent en dériver.

La gravitation est une force de tension susceptible de donner lieu à des forces vives. On admet qu'il en est de même pour les affinités chimiques, mais cette analogie ne saurait ramener à l'unité les deux catégories de forces. « Tandis que les forces mécaniques (gravitation), opérant à distances finies engendrent des effets qui varient avec les distances, selon la loi de continuité, les actions chimiques ne donnent lieu qu'à des associations ou à des dissociations brusques, et à des combinaisons à proportions définies » (2).

D'une manière générale il y a donc une différence profonde entre la gravitation et l'affinité chimique, en tant que forces de tension, mais leurs effets mécaniques ou la force vive peuvent produire des résultats identiques. Ainsi la chute d'un corps est susceptible de donner lieu à de la chaleur, à de la lumière, tout comme l'activité chimique elle-même. Ce sont précisément les effets mécaniques liés à la mise en activité des forces de tension qui sont

---

(1) *Revue moderne*, 1er février 1866, *Constitution de l'Univers*, extrait de la *Fortnightly review*.

(2) Cournot.

susceptibles d'équivalence ou, si on le veut, de conversion réciproque. Quant à convertir l'affinité force de tension en gravitation force de tension, je ne crois point que la chose réponde à aucune réalité.

L'énergie est un terme par lequel on exprime (Tyndall) la force de tension ou force *morte* comme la qualifiait, je crois, Leibnitz, et la force vive. Ce terme comprend les deux choses à la fois. Si l'on pouvait supprimer les forces de tension, on arriverait, avec l'équivalence des forces vives, à l'unité dynamique, comprise comme cinématique ou théorie géométrique du mouvement. Si la chose n'est point possible, pourquoi poursuivre *per fas* et *nefas* une unité qu'on ne saurait atteindre dans le monde inorganique lui-même?

Je reviens à la matière douée de vie. De deux choses l'une : ou celle-ci est comparable aux forces de tension, est peut-être une force de tension assortie de phénomènes mécaniques, comme je l'avais imaginé il y a une trentaine d'années (1) ; ou elle est

---

(1) Depuis je n'avais vu dans cette conception qu'une erreur de ma seconde jeunesse, erreur que j'avais publiée dans un article intitulé *Force et mouvement*, qui parut en 1866 dans la *Revue médicale française et étrangère*. Grande a été ma surprise de trouver les lignes suivantes dans la *Revue scientifique* du 12 septembre 1896. Discours d'ouverture de Carl Stumpf, au congrès de psychologie de Munich : « Je ne vois pas pourquoi le psychique ne pourrait pas être considéré comme une accumulation d'énergie d'espèce particulière ».

un ensemble de forces vives exprimant le produit de la masse par le carré de la vitesse. Dans ce dernier cas elle ne serait qu'une irradiation solaire transformée, ou plutôt une métamorphose des vibrations de l'éther, vibrations communiquées à ce dernier par l'action du soleil. C'est de la chaleur aussi, mais surtout de la lumière sous une forme nouvelle. Quant aux forces de travail, elles seraient essentiellement le fruit des activités moléculaires. Ainsi à tous les points de vue l'activité vitale serait une expression de l'énergie. Qui dit activité dirait par cela même énergie.

Reste l'application au fonctionnement connu de la vie, c'est-à-dire la sensibilité dans ses modes divers, le sentiment, la pensée, la volonté. J'en appelle à l'étude analytique à laquelle je me suis livré, étude montrant que la sensibilité, phénomène purement moteur, n'est qu'une hypothèse gratuite et que cette hypothèse devient de moins en moins justifiable à mesure que l'on s'élève aux manifestations supérieures de la vie. Je citerai l'opinion de Wundt, d'après lequel le principe d'énergie mentale toujours croissante est en opposition avec le principe d'équivalence qui règle la physique. Je citerai aussi M. Chauveau : « Il serait contraire aux lois de la thermodynamique de considérer les phénomènes physiologiques intérieurs et, en particulier, les actes dits psychiques, comme étant capables d'absorber, à l'instar du travail mécanique extérieur, une partie de l'énergie mise

en mouvement par le travail physiologique de l'organe dans lequel ces phénomènes s'accomplissent (1). M. G. Pouchet incline à admettre que la pensée n'est pas une transformation de l'énergie (2). M. Gautier, professeur de chimie à la Faculté de médecine de Paris : « La pensée n'est pas une forme de l'énergie ; c'est la perception des états intérieurs et de leurs relations » (3). Le même auteur a dit encore : « La vie dirige et n'agit point ». (Ce qui veut dire évidemment ne produit point d'énergie). De ces paroles, je rapprocherai les suivantes, également de M. Gautier : « Les êtres vivants dirigent l'énergie et ne la créent point ».

En regard de pareils témoignages, je dois, par esprit d'impartialité, mettre en contraste l'opinion de M. Richet : « L'intelligence *semble* être un mécanisme explosif avec conscience et mémoire » (4)..., à l'explosion près, bien entendu. Le mécanisme y est, mais il opère en vase clos à parois suffisamment résistantes, d'où, probablement, la latence de l'explosion due à l'évolution, par sélection naturelle. L'essentiel, c'est l'énergie, c'est la force vive dégagée par le mécanisme et qui comprend la psychologie tout entière (5).

---

(1) *Le travail musculaire et l'énergie qu'il représente*, p. 338.

(2) *Revue scientifique*, 1887, t. I, p. 170.

(3) *Revue scientifique* du 11 décembre 1886.

(4) *Essai de psychologie générale*, p. 173.

(5) *Ibid.*, p. 176.

« L'origine de la force pour les cellules vivantes, qu'il s'agisse de cellules nerveuses ou musculaires, est *vraisemblablement* d'origine chimique » (1). Puis, la pensée de l'auteur se raffermit et il devient très affirmatif : « Le système nerveux central est un appareil d'énergie latente » (2). « La vie est une fonction chimique et la force dégagée par les êtres vivants est une force d'origine chimique ».

C'est en se plaçant au même point de vue que d'aucuns disent que : « La conscience n'est, en elle-même, absolument rien ». Assertion parallèle à une autre qui refuse à notre élément psychique toute activité propre, toute causalité. « Je ne m'arrêterai pas à cette prétention étonnante de refuser la causalité justement aux phénomènes qui nous procurent cette notion » (3).

Je viens de me livrer à une discussion laborieuse pour essayer de distinguer la matière vivante de celle qui ne l'est point. Pareille recherche est superflue pour Hæckel, qui dit que la vie, au sens large, n'est pas autre chose que la cons-

---

(1) *Ibid.*, p. 173.

(2) *Ibid.*, p. 173.

(3) *Revue scientifique,* 12 sept. 1896. Congrès de psychologie de Munich, discours d'ouverture de Carl Stumpf.

cience, la sensibilité; d'où il suit que tout est vivant, que les atomes sont vivants parce qu'ils sont conscients. Tous les corps de la nature sont même doués de volonté. Encore du Schopenhauër, encore de la métaphysique tudesque, peu pardonnable chez un naturaliste qui arrive ainsi à tout brouiller et à tout confondre.

CHAPITRE II

LA PERSONNALITÉ

On a distingué jadis une âme intellectuelle d'où procède la personnalité et une âme végétative ou animale (Platon). D'où le double dynamisme de Lordat. Stahl, qui a été le métaphysicien de la médecine, n'admet qu'une âme douée de facultés intellectuelle, sensitive, végétative. C'était d'ailleurs l'opinion d'Aristote. Au point de vue cartésien, une âme supérieure et unique serait servie par le corps, mécanisme perfectionné. Les sensualistes ne virent dans la personne intelligente et morale qu'un simple produit des sensations. La statue de Condillac, diversement impressionnée, et arrivant par la synthèse des sensations à constituer la personne humaine, en tant qu'être intellectuel et moral, n'a pas d'autre sens. Le matérialisme contemporain est du même avis; pour lui, la personne n'est que la collection des sensations, et ce que nous appelons le moi, est le produit d'un jugement illusoire. Quant au mécanicisme, il n'admet partout que des phénomènes moteurs, donc l'idée du moi est pour lui de même nature.

De toutes ces théories on doit exiger une chose : la confirmation ou vérification expérimentale dans

la mesure du possible. Or tous les êtres doués de vie ont un caractère général, celui d'évoluer dans des conditions déterminées, très élémentaires ou très complexes. Ce caractère, on a dû en tenir compte.

Il joue effectivement un rôle de premier ordre dans le mécanicisme qui est la grande théorie des métamorphoses dynamiques, et qui nous montre l'énergie tantôt sous la forme du mouvement de masse et tantôt sous la forme du mouvement moléculaire, qu'il s'agisse de l'état solide, de l'état liquide, de l'état gazeux, états plus ou moins convertibles les uns dans les autres. Mais il est impossible de voir là rien d'analogue au devenir, ou à la puissance du germe (ou faits corrélatifs) (1), lequel possède, nous l'avons vu, la vertu créatrice dans l'évolution, et la propriété destructive dans l'involution. J'ai dû ici, après d'autres, admettre une propriété directrice, inconsciente, des phénomènes physico-chimiques dont la nature ne nous offre aucun exemple dans la matière brute. Ce n'est pas tout. Par une remarquable concordance il existe chez l'homme une faculté directrice de l'activité intellectuelle et morale qui ne saurait faire doute pour la conscience, autrement dit pour l'observation intérieure qui établit une distinction très nette, à tort ou à raison, entre l'automatisme psychique et cette activité dirigeante.

(1) Générations scissipare, gemmipare.

Je laisse de côté l'automatisme pathologique et aborderai sommairement la question de l'automatisme normal. Celui-ci s'observe dans plusieurs conditions distinctes. Ainsi pendant le sommeil ordinaire il se forme une personnalité différente de celle de l'état de veille, mais encore reconnaissable pour le sujet endormi. L'automatisme se constate aussi, pendant la période préparatoire au sommeil, et pendant celle qui conduit du sommeil à la veille. A ces deux périodes appartiennent les hallucinations hypnagogiques de Maury, mais il en est d'autres où la part de l'élément sensoriel est nul, et qu'il est possible d'observer aux mêmes moments, et même en état de veille complet. J'ai eu, pour mon compte personnel, l'occasion d'étudier, *in animâ vili,* un grand nombre de faits de ce genre. Pour plusieurs d'entre eux, j'ai pu conserver dans ma mémoire les pensées précédant la manifestation automatique. D'autres fois, j'en ai perdu le souvenir, mais elles ont eu, très généralement, ce caractère particulier de n'avoir aucun rapport, aucune liaison intelligible avec les phénomènes d'automatisme. Ces pensées constituaient comme une rêverie que je suivais, que je sentais mienne, à laquelle je m'associais par conséquent, et que venait tout d'un coup interrompre une parole intérieure, semblable à une fusée venant éclater dans la conscience. Cette parole, j'en avais le sentiment très net, n'était point la mienne, et il ne lui manquait, pour être comprise dans le

groupe des hallucinations vulgaires, qu'un élément sensoriel.

Il est donc établi, de par l'observation intérieure, qu'il existe en nous deux activités psychologiques, l'une que nous dirigeons ou laissons errer à l'aventure, avec notre assentiment, l'autre que nous ne dirigeons véritablement point, ce dont nous n'avons pas la conscience, pendant le sommeil; ou que nous ne dirigeons pas davantage, mais avec pleine conscience, soit avant, soit après le sommeil, soit même dans l'état de veille complet (1). Ceci posé, j'ajoute qu'il n'y a aucune évidence, soit intuitive, soit démonstrative, qui soit supérieure à celle que nous donne subjectivement le sentiment de cette direction que nous possédons vis-à-vis de notre activité personnelle intérieure. Et la différence que nous faisons entre la part du moi, ou pouvoir directeur, et celle de l'automatisme psychique ne saurait avoir d'autre raison d'être que la confirmation empirique du fait lui-même, c'est-à-dire de la faculté de direction qui nous est propre.

Prenons un autre fait psychologique, celui de l'identité personnelle. En thèse générale, on peut l'interpréter par la permanence du système ner-

---

(1) J'ai abordé à deux reprises cette question. La première fois dans une *Etude psycho-physiologique sur le sommeil*, 1879; la seconde dans un travail déjà cité : *De l'Automatisme psychologique*, 1893.

veux central et l'action de la mémoire. La permanence n'est qu'apparente, puisque nos tissus sont le siège d'un travail continu d'assimilation et de dessassimilation, mais les changements matériels tels que clichés ou vibrations des cellules cérébrales, changements qui constituent la mémoire, pense-t-on, pourraient être indéfiniment reproduits dans les éléments rénovés. Quant aux vibrations, on les compare à des énergies devenues de simples virtualités, état d'où elles peuvent sortir à l'occasion. Elles seraient donc emmagasinées dans la matière nerveuse, comme la chaleur et la lumière le sont dans la houille, d'où elles se dégagent dans la combustion.

Si nombreuses que soient les cellules cérébrales, on pourrait craindre qu'elles ne fussent insuffisantes à enregistrer et à conserver toutes les impressions nerveuses. On a pensé, en effet (M. Delbœuf), que : « Chaque impression laisse une trace ineffaçable. En effleurant la surface d'une eau tranquille, avec une plume, ce liquide ne reprendra plus la forme qu'il avait auparavant. Il pourra de nouveau présenter une surface tranquille, mais les molécules auront changé de place et un œil suffisamment exercé y découvrirait certainement le passage d'une plume ». Il faudrait donc que les impressions se localisassent dans certains groupes cellulaires et n'y fussent point troublées par de nouvelles impressions qui viendraient jouer le rôle de la plume susdite. Mais y

a-t-il vraiment assez de cellules pour que la supposition que je viens de faire fût admissible? L'état statique ou anatomique cellulaire étant considéré comme insuffisant, M. Ribot est d'avis qu'à côté de la modification des éléments nerveux impressionnés, il faut placer les associations dynamiques de ces éléments entre eux. « On peut comparer la cellule modifiée à une lettre de l'alphabet; cette lettre, tout en restant la même, a concouru à former des millions de mots des langues vivantes ou mortes. Par des groupements les combinaisons les plus nombreuses et les plus complexes peuvent naître d'un petit nombre d'éléments; ces groupements ne sont que la formation, entre ces éléments, d'associations déterminées par chaque élément particulier, associations qui, par la répétition, deviennent aussi stables que les connexions anatomiques primitives.

L'état statique ne suffisant point, on invoque un état dynamique et on compare aux lettres de l'alphabet une cellule modifiée qui exprime évidemment une condition statique. Ces lettres, on les groupe et on en fait un mot. Mais après avoir détruit le mot par la dissociation des éléments, comment serait-il possible qu'un groupement dynamique persistât? Il n'en reste absolument rien. Ce qui persiste, c'est l'élément statique, la lettre qui va entrer dans des groupements nouveaux, mais l'ancien mot s'est évanoui et il en est de même de l'idée dont il était le siège. — Comment admettre

le contraire? Ces groupements ne peuvent être que des associations de vibrations, puisque c'est de la sorte qu'on prétend expliquer la mémoire. Or, quand il survient des vibrations nouvelles, le groupement ancien, et par cela même l'impression, l'image, l'idée, le dynamisme disparaît pour céder la place à un groupement nouveau. Aurait-on oublié, par hasard, la plume de M. Delbœuf?

D'où il résulte que, mécaniquement parlant, la mémoire n'est pas possible avec un équilibre aussi instable que celui du cerveau, car « la structure du système nerveux varie à chaque instant de la vie » (1). On ne saurait donc la faire procéder de la persistance des vibrations initiales, comme le pense M. Ribot. Quant à M. Taine, son opinion paraît, tout d'abord, ne différer que pour la forme de celle que je viens de citer. Il admet en effet que : « La renaissance spontanée de l'image est sa propriété fondamentale (2), et que l'on est forcé d'accorder à toute sensation, si rapide, si peu importante, si effacée qu'elle soit, une aptitude indéfinie à renaître... comme une vibration de l'Ether qui, partie du soleil, se transmet à travers des millions de lieues jusqu'à nos appareils d'optique » (3). Il compare encore la mémoire humaine à un bassin où se déversent divers ruisseaux d'eau tiède, de

---

(1) Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, p. 312.

(2) *Op. cit.*, p. 130.

(3) *Ibid.*, p. 134.

là des couches successives et mobiles par le fait de la différence de température, ou de conditions accidentelles portant tout d'un coup les couches profondes à la superficie (1). C'est toujours la même idée du mouvement comme raison d'être de la mémoire. Cependant on pourrait voir une sorte de correctif dans cette pensée que : « la plupart de nos sensations ne subsistent point en nous à l'état d'images expresses, mais à l'état de tendances sourdes (2). Une tendance est-elle un phénomène moteur ? Voici la réponse : « On comprend en quoi consiste le souvenir, surtout le souvenir qui semble avoir péri et qui ressuscite tout d'un coup, précis et complet, après dix ou vingt ans d'intervalle. Pendant ce long intervalle la danse des cellules qui le constitue ne s'est point répétée incessamment ; au contraire, après quelques minutes ou quelques heures elle a reculé graduellement jusque dans des groupes éloignés où elle a fini par s'amortir. Il n'est resté d'elle qu'un cliché, c'est-à-dire une modification de structure dans un groupe lointain de cellules et de fibres, une prédisposition à vibrer dans..... Ce groupe pourra demeurer très longtemps inactif, pendant des années, aucun des courants cérébraux ne l'atteindra ; il faudra un accident pour qu'une de ses cellules entre en danse... » (3). Ainsi la tendance

(1) *Ibid.*, p. 151.
(2) *Ibid.*, p. 150.
(3) *Ibid.*, p. 313-314.

sourde n'est pas un mouvement, mais un cliché, état statique non douteux. Le nombre des cellules pourrait bien ne pas être suffisant pour la quantité de souvenirs que nous possédons, à moins que nos cellules ne possèdent une propriété de superposition indéfinie des images, celles-ci conservant leur netteté, fait qui n'existe point, à ma connaissance, dans de pareilles conditions pour les clichés de photographie. Enfin le groupe inactif, où l'image demeure gravée, est contradictoire à la persistance indéfinie des vibrations initiales, comme le veut certaine théorie généralement admise, et en particulier par M. Ribot.

Il me paraît d'ailleurs que, dans l'ordre pathologique, il se produit certains faits peu conciliables avec cette persistance indéfinie des vibrations. Dans les cas de double conscience, si bien étudiés par mon collègue M. Azam, la mémoire est complète dans l'état second et imparfaite dans l'état dit normal. Quand la mémoire manque en partie, les vibrations disparaissent-elles? Quand elle se reproduit intégralement, au moment de la crise, renaissent-elles spontanément, suivant l'expression de M. Taine? On nous dit, cependant, que toute spontanéité organique est impossible.

La permanence apparente du système nerveux central ne saurait suffire à constituer l'identité personnelle, qu'on se place au point de vue de la théorie des vibrations, ou de celle du cliché. La mémoire est absolument indispensable, et elle se

refuse et à l'une et à l'autre des explications mécaniques, lesquelles épuisent vraiment le sujet, car il ne peut y avoir ou que persistance du mouvement, ou empreinte laissée par lui. Donc, point de mémoire avec le mécanicisme, point d'identité personnelle, même à titre d'illusion de la conscience.

Ainsi nous arrivons à conclure que, chez l'animal supérieur, chez l'homme, il y a deux nouveaux groupes de faits qui ne dépendent point de l'énergie, tout en étant étroitement associés avec elle : 1° La faculté directrice de l'activité intellectuelle et morale; 2° La mémoire, qui est la condition *sine quâ non* du sentiment de l'identité personnelle.

A ces deux derniers groupes de faits se rattachent ce qu'on appelle, généralement, la personnalité, le moi. L'unité de celui-ci, sa permanence indéfectible, sont les caractères que lui assignent généralement la philosophie spiritualiste, mais elle éprouve, actuellement, une véritable difficulté à maintenir ses assertions en présence des données pathologiques, particulièrement celles qui sont en rapport avec l'hypnotisme. Dans son très remarquable ouvrage sur l'*Automatisme psychologique,* M. le D[r] Pierre Janet constate que l'unité du moi ne tenant plus debout, c'est ailleurs qu'il faut chercher l'unité de l'être humain.

Le moi est l'expression la plus haute, mais variable par nature, de l'individualité que nous sommes. En effet, le moi de la veille n'est point celui

du sommeil, n'est point celui de certains états pathologiques. Il y a sans doute un fonds commun susceptible de s'éclipser, plus ou moins, et ensuite de se rétablir plus ou moins complètement. Quand il s'évanouit partiellement, quand il se modifie, et parfois d'une manière profonde, c'est par le fait de circonstances organiques ou psychiques, intervenant à titre inhibitoire ou dynamogénique, de manière à rompre l'équilibre normal. Tant et si bien que nous pouvons ne plus nous reconnaître nous-mêmes. La physionomie du moi est susceptible d'expressions multiples, pouvant représenter des personnages fort divers. Donc il y a défaut d'unité empirique, de même que cette unité manquerait dans le cas d'un acteur qui aurait des rôles différents à jouer. Le mot de personne, d'ailleurs, veut dire masque; eh bien! le moi a des masques de rechange, même à l'état normal, preuve en soient la veille et le sommeil. Il est par nature variété et non unité, Tel est le fait que la pathologie peut exagérer singulièrement.

Il y a donc une personnalité normale et des personnalités pathologiques. Je n'ai en vue que la personnalité normale.

L'unité dans le moi, est évidemment relative. Il a commencé par l'inconscience pour arriver à la conscience, tout en conservant une part plus ou moins considérable d'inconscience que la pathologie met parfois dans un singulier relief. Phéno-

mènes d'inhibition, de dynamogénie, comme je viens de le dire, sont susceptibles de le transfigurer; et cela parfois d'une façon qui paraît définitive. Néanmoins je ne puis y voir seulement une synthèse momentanée d'éléments psychologiques, car après avoir disparu le moi ancien peut se reconstituer, ce qui prouve que l'agrégation primitive avait persisté d'une manière latente. Nous ne pouvons pas y voir non plus le produit d'un jugement illusoire, parce que nous avons le sentiment très net de deux choses : d'une part de notre activité intellectuelle, sensations, idées, raisonnements; et, d'autre part, du pouvoir tout aussi certain que nous avons de diriger cette activité intellectuelle dans un sens déterminé. C'est ce pouvoir qui est pour nous éminemment, mais non exclusivement notre moi. Il y a ici non un jugement médiat ou immédiat, mais un simple fait de conscience, c'est-à-dire un sentiment. Je ne puis accepter non plus comme suffisante la définition de M. Ribot : « L'unité du moi est la cohésion pendant un temps donné d'un certain nombre d'états de conscience clairs, accompagnés d'autres moins clairs, et d'une foule d'états physiologiques qui, sans être accompagnés de conscience comme leurs congénères, agissent autant qu'eux. Unité veut dire coordination ». Je ne puis accepter cette définition parce qu'il me paraît lui manquer quelque chose qui fait le lien, assure l'unité; quelque chose qui groupe dans une synthèse générale les syn-

thèses secondaires. En effet, il y a une raison cachée à la coordination des phénomènes, des groupements individuels qui, loin de constituer une simple addition, forment un véritable tout, harmoniquement lié dans ses diverses parties : *consensus unus*. Un général est le moi de son armée, il en est le principe de coordination et de direction. Il n'est point lui-même la résultante de son armée.

D'où vient le moi? d'un certain non-moi. Le conscient sort de l'inconscient qui en est évidemment la source comme de tous les autres faits biologiques. Et l'inconscient original qu'est-ce autre chose que le germe qui est le foyer central d'où s'irradient la vie et la pensée, parce qu'il en est le principe? Le germe est, de plus, l'individualité essentielle dont le moi sera un jour l'efflorescence la plus éminente. La personnalité a donc son point de départ dans l'individualité, dans le germe qui, lui, est l'unité et la cause qui coordonne entre eux les divers phénomènes propres au corps vivant. C'est donc l'unité qui fait la coordination, et non pas la coordination qui fait l'unité.

De ce qui précède, il résulte que l'unité de l'être humain réside, non dans le moi phénoménal qui en est une expression limitée et variable, mais dans la véritable raison d'être de l'individualité, c'est-à-dire dans le germe lui-même.

CHAPITRE III

L'ÉVOLUTION

L'évolution ne saurait être confondue avec le progrès, malgré la similitude apparente des deux termes. L'éternelle piperie des mots a illusionné le présent siècle qui s'est prosterné devant une nouvelle idole.

C'est surtout à l'école positiviste que nous devons l'idée d'évolution, qu'elle considère comme exprimant un mouvement intérieur et spontané qui porte les phénomènes humains et sociaux d'un état inférieur à un état supérieur. Spencer s'est emparé du même point de vue, l'a généralisé et l'a transformé en une question de physique pure et simple. Sa théorie de l'évolution n'est qu'une histoire *à priori* du développement de l'univers, le faisant procéder d'une seule et unique loi : la persistance de la force. — Nous voici loin de la modeste synthèse de Comte qui se bornait aux développements parallèles propres à la biologie et à la sociologie. Le *devenir* de Hegel est sans doute une conception qui ne manque point d'analogie avec celle de Spencer, mais elle n'en est pas moins très distincte, parce qu'elle n'a aucun caractère

scientifique, et demeure exclusivement métaphysique et subjective.

Spencer est un homme profondément pénétré de l'esprit des sciences expérimentales, et il a dû reconnaître que l'acception du progrès, dans le sens de développement indéfini, n'avait point de base empirique suffisante, et, en lui substituant le terme d'évolution, il a dû considérer celle-ci d'une façon bien différente. En effet, l'évolution a sa fin précise dans l'équilibre et, à ce dernier, doit succéder une période régressive ou d'involution ou de dissolution, que nous constatons si ordinairement dans l'histoire des peuples et toujours dans celle des individus. Ceux-ci doivent mourir et l'Univers aussi doit mourir, sauf à renaître de ses propres cendres (?).

Nous sommes ici en présence d'une idée qui trouve ses premières expressions dans l'antiquité. Ainsi, d'après Anaximandre, le monde, qui n'est l'ouvrage ni des dieux, ni des hommes, a pour principe un feu toujours vivant, s'allumant et s'éteignant tour à tour. Toutes choses sont formées, puis dissoutes par le feu. « Cette croyance à la fin du monde et à son renouvellement, à la suite d'une destruction complète, effectuée généralement par le feu, était essentiellement orientale... Ce fut un dogme de la philosophie stoïcienne. D'après celle-ci, les mondes étaient éternellement et successivement créés par Dieu qui est l'âme de l'Univers; chaque nouvelle création était la repro-

duction exacte de la précédente et chaque chose, sans exception, tournait dans chaque monde, depuis le commencement jusqu'à la fin, dans le même ordre, suivant un mouvement circulaire. A des périodes fixes, tout était détruit par le feu et le monde recommençait à nouveau » (1). Avant Spencer, et dans le cours du présent siècle, Buchner, si j'ai bonne mémoire, reprend la thèse du mouvement cyclique universel de formations et de destructions consécutives, aux siècles des siècles.

L'évolution, telle que l'a comprise Spencer, n'est donc pas le synonyme de progrès, et elle l'est d'autant moins qu'il reconnaît, de par l'expérience, dans la marche ascendante de cette évolution, des mouvements régressifs ou en sens inverse qu'il attribue au caractère ondulatoire ou rhythmique, tel que celui d'un balancier de pendule, de l'énergie elle-même.

L'évolution a d'ailleurs un caractère moins tranché de physique mathématique que ne le dit Spencer. En effet, il n'y a pas seulement des points d'arrêt ou de rebroussement à signaler, il faut convenir de plus que le rhythme n'a absolument aucune régularité comme durée, et ensuite que le développement est susceptible d'offrir des temps d'arrêt d'une durée indéfinie. Donc plus de rhythme, plus d'évolution progressive en appelant toujours

---

(1) G. de Greef, *Le transformisme social*, p. 73-74.

une régressive; donc la loi de physique mathématique est en défaut. Ce n'est pas tout. Si nous voulons bien tenir compte de l'histoire du passé, et même de celle du temps présent, ne faut-il pas reconnaître que cette loi progressive ne paraît point inhérente à l'humanité tout entière, qu'elle se rencontre plutôt dans certaines races que dans d'autres? Parmi ces dernières, il y en a un certain nombre qui ne semblent point avoir dépassé leurs ébauches sociologiques primitives. Elles peuvent périr, disparaître de la surface du globe, mais l'évolution n'a aucune prise sur elles.

Une loi de physique générale ne peut souffrir de pareilles exceptions. Et cependant on nous dit que l'Etre est un, qu'il est un mouvement universel ou une collection de mouvements, et qu'il est nécessaire de conclure à une loi unique et exclusive pour cette abstraction généralisée.

Sans m'arrêter aux considérations dans lesquelles je viens d'entrer, je vais m'adresser à l'observation d'un certain nombre de faits qui nous montreront si l'évolution est la loi immanente et suprême des choses, solidarisant toutes les énergies de la nature dans une direction déterminée.

Je vais prendre tout d'abord un premier exemple conforme, dans une mesure restreinte, à l'hypothèse du rhythme éternel des retours circulaires. J'emprunte cet exemple à la plus grande et à la plus merveilleuse des harmonies, savoir l'harmonie

cosmique. On admet, on suppose l'existence d'une matière infiniment subtile dans les profondeurs illimitées de l'espace. Animée d'incessantes et innombrables vibrations, elle donne lieu, dit-on, à la chaleur, à la lumière, à l'électricité, aux affinités chimiques, peut-être aux mouvements de masse, comme le prétendait M. de Boucheporn. L'attraction, quelle qu'en soit la cause, après le passage de l'état impondérable à l'état pondérable, amène la condensation de la matière ou poussière diffuse en noyaux stellaires, en soleils qui, de leurs feux, illuminent l'étendue. Ces soleils ont probablement tous un double mouvement : celui de rotation et celui de translation. Le premier a produit, au dire de Laplace, dans notre système particulier, les planètes qui ne sont que des corps détachés, par la force centrifuge, de la périphérie de la grande nébuleuse solaire.

Jusqu'à présent tout va bien ou à peu près, car le détachement des planètes est un commencement de désintégration. A quoi il faut ajouter que la chaleur du soleil, des planètes et de leurs satellites va se disséminant dans l'espace infini. Chacun de ces astres se refroidit. Notre lune n'est plus qu'un cadavre. La terre éprouve déjà les atteintes de l'âge, dont neiges et glaces sont devenues sensibles pour elle. Le sort de la lune l'attend et elle ne l'ignore point. Le brillant soleil, à son tour, perdra sa chaleur et sa lumière, ses feux s'éteindront à jamais. D'où l'on voit qu'un certain

degré de concentration et d'intégration ont permis l'efflorescence de l'organisation et de la vie. Un degré plus élevé de concentration amènera la mort éternelle, à moins que, nous l'ignorons et l'ignorerons toujours, le conflit de ces cadavres stellaires, par un choc défiant toute imagination, n'arrive à reproduire la matière cosmique initiale, et que tout ne soit à recommencer par séries analogues, dans la série incommensurable des âges.

Il y a des gens très dédaigneux de la métaphysique, d'ailleurs, qui croient savoir ces choses-là et qui les disent. D'autres qui ont l'esprit d'une moindre envergure, admettent qu'il y a dans la partie un peu connue de l'Univers une évolution qui est un progrès manifeste, puis une autre évolution se faisant en sens précisément contraire. L'évolution progressive dans l'ordre cosmique, n'a ce caractère que pendant une partie de la durée et, après, l'œuvre de négation et de destruction lui succède. C'est la contre évolution.

Prenons un autre exemple dans l'histoire naturelle. Il y a chez les êtres vivants une tendance évolutive manifeste dans le sens conservateur de l'espèce, tendance qui ne peut que se confirmer et se corroborer, de plus en plus, par la multiplicité des générations. Le fait est suffisamment établi par ce qui arrive aux races artificielles, qui ont une tendance marquée à faire retour au type ancestral. L'hérédité pathologique n'a pas une moindre ten-

dance à la conservation et même à l'aggravation des types morbides. Néanmoins, la nature et la volonté (sélection artificielle) sont susceptibles d'interrompre la série linéaire et de faire naître une contre évolution dans le sens des modifications qu'il est possible d'imprimer aux espèces. De là le transformisme qui est l'œuvre propre de Lamarck ; de là les deux doctrines contradictoires de l'immutabilité et de la variabilité des espèces. Cette dernière invoquant, avec Lamarck, les influences de milieu variables elles-mêmes, et, avec Darwin, le hasard, l'accident heureux, d'où la sélection naturelle par la lutte pour l'existence. Darwin, d'ailleurs, a demandé à la sélection naturelle ce que la sélection artificielle peut seule obtenir, avec une volonté persévérante, et qu'elle ne conserve que difficilement, à cause de la tendance immanente au retour du type ancestral.

Ainsi processus dans le sens du maintien de l'espèce naturelle et aussi de l'espèce morbide, si le rapprochement est permis ; et processus de sens contraire venant modifier, et même profondément transformer, les espèces naturelles. Evolution et contre évolution associées dans la nature des choses.

Etudions l'homme maintenant comme facteur moral, cas particulier de la biologie. Nous trouvons chez lui deux éléments distincts : l'égoïsme d'une part, et, d'autre part, la sympathie pour

nos semblables, et ces deux éléments sont le point de départ d'évolutions différentes, entre lesquelles la morale doit se constituer. L'égoïsme trouve son expression la plus complète dans la théorie Darwinienne de la bataille de la vie (struggle for life). L'histoire nous montre le passage d'un cannibalisme plus ou moins originel aux procédés plus modernes qui se contentent d'exterminer les adversaires, peuples ou individus. Toutefois, dans la majorité des cas, l'égoïsme infiniment divers, suivant les circonstances, se montre plus délicat dans ses agissements, et il se contente de poursuivre, toujours et quand même, son propre avantage, sans tenir aucun compte de celui des autres, à moins d'y avoir un intérêt direct. En lui-même, d'ailleurs, il ne fait que reproduire le processus de toutes les catégories d'êtres inférieurs qui luttent entre eux pour vivre. Dans la vie de l'Humanité, aussi, il constitue la dominante incontestable.

D'un autre côté, il y a autre chose dans l'homme que l'amour de soi-même. Il y a également chez lui la sympathie, la pitié, la charité qui ne peuvent absolument pas procéder de l'égoïsme, quoi qu'on puisse dire. L'évolutionnisme contemporain, au lieu d'être une œuvre de concentration de soi sur soi, le second élément de notre nature morale, c'est le moi brisant sa propre carapace, se répandant au dehors et pouvant aller jusqu'au renoncement, au dévouement, au sacrifice. Il s'agit donc ici d'un

amour nouveau, qui, en principe, est en opposition radicale avec un autre dont il ne procède en aucune façon, savoir l'amour de soi exclusif, et au besoin, sans entrailles.

Homo homini lupus, et *Nihil humani à me alienum puto,* telle est la dualité, l'antinomie dans les données affectives élémentaires de notre nature; dualité dans la pratique de la vie. Ainsi la sympathie, la charité, l'altruisme que les évolutionnistes nous donnent, M. Spencer en tête, comme un développement de l'égoïsme primitif, agit en réalité à titre de contre évolution parallèle au processus de l'égoïsme. N'en déplaise à M. Izoulet, M. Durckheim a raison de dire : « Ce serait un miracle logique si l'on pouvait déduire l'altruisme de l'égoïsme » (1).

En généralisant la question morale, on se trouve en présence d'évolutions contraires ou même contradictoires. Tout d'abord, à l'origine, comme principe régulateur nous avons une donnée objective, une autorité pouvant s'appeler la famille, la tribu, la cité, la patrie. C'est un fait coutumier.

A côté de cette donnée régulatrice extérieure, nous en avons une autre, d'ordre religieux, qui, étroitement unie à la précédente, dans l'antiquité païenne, s'en est distinguée avec le christianisme qui l'a localisée dans la parole écrite, et dans la tradition transmise par un corps ecclésiastique.

---

(1) *De la division du travail social.*

Ce nouveau principe a d'ailleurs été associé à des rites ou observances pratiques nombreuses, plus nombreuses que nouvelles, si nous nous en rapportons à l'histoire des religions.

Il y a encore un autre principe extérieur qui se présente à nous avec la ferme assurance d'être une loi de la nature. Celui-ci considère la morale comme étant la généralisation des habitudes humaines. Il suffit de généraliser, par l'induction, la pratique des collectivités humaines pour en déterminer les règles éthiques. La morale, ce sont les mœurs. Le trait distinctif ici, on le voit, est l'absence absolue de tout idéal, dont il est vrai que le monde extérieur ne transmet à nos sens aucune image.

Si de l'objectif nous passons ensuite au subjectif, nous y trouvons le concept de l'intérêt bien ou mal entendu, celui de la sympathie ou sentiment moral, et enfin celui du devoir ou obligation qu'impose un certain idéal rationnel.

Je n'ai point à chercher le bien ou le mal fondé de tous ces principes si divers, et il me suffit de constater que chacun de ces principes a été le point de départ d'évolutions différentes et contradictoires. L'objectif vis-à-vis du subjectif constitue une dualité, l'objectif en renferme une suivant qu'on fait procéder la règle du groupement social ou suivant qu'on l'a fait procéder d'une intervention divine. Le subjectif nous offre une véritable trinité de données diverses, d'où encore des déve-

loppements historiques hétérogènes. En éthique, il y a des évolutions plus ou moins antagonistes, mais il n'y a point une loi générale d'évolution.

J'arrive maintenant à l'étude de l'homme considéré comme facteur intellectuel ou psychologique, si on le veut. J'ai déjà montré qu'il n'y avait point d'évolution du réflexe simple au réflexe composé, en tant que celui-ci est censé comprendre l'instinct d'abord, la raison et la volonté ensuite. Il y a lieu maintenant d'insister davantage sur la question et de montrer, par le détail, combien, sur le terrain de nos facultés ou propriétés mentales, la doctrine de l'évolution est en défaut.

Pour atteindre le but que je me propose, j'ai cru ne pouvoir mieux faire que de donner un aperçu sommaire, et approximatif, de la réfutation péremptoire qu'a donnée M. Liard de la théorie générale formulée par Spencer (1).

L'évolution étant, sans doute, autre chose que la doctrine de l'emboîtement des germes, implique une série d'états successifs dont chacun diffère du précédent par une addition pour ne pas dire une création infiniment petite. Or, une addition n'est pas une transformation. C'est un simple fait d'apparitions successives ou d'épigenèses successives. Donc, ce qui paraît continu, dans l'évolution, est

(1) *La science positive et la métaphysique*, p. 138 à 189.

réellement discontinu et la transformation n'est qu'apparente.

D'autre part, les idées de Spencer, sur les principes de la connaissance, ont un caractère aussi simple que net. Pour lui, l'esprit humain est un et procède toujours de la même manière : « Partout et toujours, il assemble suivant les ressemblances, il sépare suivant les différences ; c'est là son unique fonction que l'analyse retrouve au fond de toute œuvre intellectuelle. Toutes nos conceptions, des plus simples aux plus complexes, se produisent suivant une même règle ». Cela étant, prenons pour exemple la notion du nombre. Elle n'est pas constituée par la ressemblance et la différence, bien que ces données se trouvent dans toutes les unités concrètes, mais elles s'évanouissent dans la généralisation abstraite. De plus, comment ramener aux nombres les figures géométriques ? Comment les en faire procéder ?

D'autres concepts, comme les précédents, sans doute (nombre et figure), seraient le fait d'une expérience héréditaire dont les éléments ne pourraient être empruntés qu'au milieu, ce qui donnerait une valeur objective incontestable, absolue aux formes propres de la pensée, telles que : temps, espace, nombre, causalité. Toute l'œuvre critique de Kant reçoit une atteinte mortelle. Heureusement pour elle qu'elle est remise debout, par Spencer lui-même, qui n'attribue aux divers concepts qu'une valeur relative. D'où on doit conclure que,

ne venant point de nous, originairement, ne faisant point partie de notre constitution mentale primitive, nous n'avons pu les acquérir même par expérience, puisque la pensée ne se peut imaginer en dehors des formes qui la régissent.

L'impossibilité, dans l'hypothèse de l'évolution en série linéaire, de passer du nombre à la figure, subsiste tout entière pour le passage aux autres concepts, tels que : le temps, l'espace, la causalité. D'autre part, l'esprit, table rase, c'est le néant. Que peut donc faire l'évolution en condition pareille? Si on ne lui donne rien, elle ne produira rien. « La machine fonctionnera à vide, sans rien rendre, à moins d'attribuer à l'évolution un pouvoir créateur ».

Hegel, en faisant sortir l'être du non être, était évidemment un précurseur de la grande doctrine.

Je passe au domaine sociologique et vais mettre l'homme lui-même, c'est-à-dire l'individu, en regard de la société, dont l'Etat est l'expression concentrée, la formule la plus haute. Serons-nous sur ce nouveau terrain plus heureux et verrons-nous l'évolution se produire dans le sens d'une série linéaire?

La société a son point de départ dans l'individu et celui-ci, dans la famille, a constitué une première association. Puis les familles se sont constituées en tribus, en cités, d'où des nations, de véritables empires, ont parfois procédé. Cette

société originelle qui a été l'œuvre du sentiment, de l'attraction, de la sympathie, a dû avoir bientôt, du moins très fréquemment, pour mission essentielle la défense des individus, formant une collectivité, qui se trouvait en lutte avec une autre collectivité pour la jouissance de tel territoire de chasse ou de pâture, de telles eaux fluviales pour la pêche, ou des fruits naturels du sol. Or, pour combattre, il fallut un chef qui ne tarda point à réunir l'autorité civile à l'autorité militaire, en y joignant aussi maintes fois le pouvoir religieux. D'où la prépondérance du gouvernement et d'une autorité d'abord exécutive, qui ne devait pas tarder à réunir toutes les attributions et à s'arroger tous les droits. Ici nous trouvons le point de départ d'un nouveau processus qui va se former aux dépens de l'individu qu'il favorise d'ailleurs au double point de vue de la défense collective à l'extérieur et du bon ordre à l'intérieur. Mais, à la réserve de ces deux chefs, la liberté de la personne humaine put disparaître en grande partie, au bénéfice d'une tyrannie souvent devenue exécrable.

L'évolution de cette personne humaine, dans son caractère individuel, a donc été contrariée dans une large, une très large mesure, sans être supprimée absolument. Elle fut la première en date, et si une autre prit naissance à côté d'elle, il faut convenir que le fait n'eut lieu à l'origine qu'en faveur de l'individu et pour servir ses intérêts propres. L'évolution consécutive ne devint une

contre évolution que par la prépondérance abusive du chef de famille, du chef de tribu, du souverain ou du chef d'empire. On a vu un très remarquable exemple de ce développement funeste, dans l'histoire de la monarchie française acquérant, à la longue, l'ensemble des attributs du pouvoir absolu. Toute autorité finit par procéder directement du Roi lui-même qui se confondait très réellement avec l'Etat, suivant la parole de Louis XIV. Une série d'usurpation du pouvoir suprême avait établi une main mise complète universelle sur les personnes et sur les choses. Le sujet, son bien, sa pensée, sa conscience appartenaient en propre au souverain. Celui-ci était tout et l'individu sa chose, c'est-à-dire rien, ou seulement ce qu'il lui était permis d'être, par octroi purement gracieux. Les droits de la personne n'ont, dans de pareils termes, qu'une valeur légale, et la loi est en principe essentiellement révocable, puisque par nature elle varie avec la volonté royale. En effet : si veut le Roi, si veut la loi, comme disaient les juristes d'un autre âge.

Donc l'évolution individuelle a été réprimée, restreinte dans certains cas au minimum, presque supprimée en principe, mais non en fait, preuve en soi, pour notre pays, la Révolution de 89 qui a subordonné théoriquement l'Etat à l'Individu. Celui-ci est le but, celui-là le moyen et il n'existe que pour garantir au premier le plein exercice de ses libertés naturelles. Ainsi en France voici une contre évolu-

tion qui est venue se dresser contre l'oppression progressive et séculaire de l'Etat, contre évolution qui procédait d'ailleurs incontestablement de la Réforme. Le mouvement parti de l'Angleterre passa en Amérique, fit retour en Europe et s'y incarna dans notre déclaration des droits de l'homme, empruntée en grande partie aux constitutions du Nouveau Monde. Mais, comme l'esprit humain, suivant l'expression de Luther, est semblable à un homme ivre à cheval, et penche tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, il est advenu, grâce à l'invasion des doctrines socialistes : Fourriérisme, Saint-Simonisme, Comtisme et le reste, grâce également aux exagérations et aux fureurs maniaques du parti révolutionnaire, que les doctrines contre-révolutionnaires de l'ancien régime ont trouvé un regain de faveur, et que la part faite à l'individu, dans l'économie sociale, paraît menacée de disparaître dans le gouffre entr'ouvert de la collectivité. Le tyran n'est plus une seule tête, c'est une hydre insatiable, dont les yeux sans nombre vous poursuivent partout, et dont les bras comme les tentatules d'une pieuvre, vous saisissent et vous étreignent partout.

Plaçons-nous maintenant au point de vue politique proprement dit. *A priori* rien n'est supérieur à l'exercice de toutes les libertés compatibles avec les droits personnels du prochain, et avec ceux du corps social. En fait, lorsqu'un peuple n'est pas

mûr pour l'affranchissement, lorsqu'il est incapable et indigne de la liberté, les revendications élevées au nom de celle-ci ne font que donner libre carrière à toutes les licences, et celles-ci ne sont que le prélude obligé de la tyrannie.

Il y a donc des formes politiques, idéalement bonnes, et qui peuvent être en réalité détestables par leurs conséquences dernières, chose possible dans un grand nombre de cas. Une loi n'est donc pas bonne par cela seul qu'elle est libérale, mais aussi parce qu'elle est applicable, lorsqu'elle s'adapte au tempérament d'un peuple. Il y a donc des évolutions qui, procédant du désir, et pense-t-on du besoin de la liberté, vont conduire aux pires désordres, à l'anarchie et finalement à l'ordre sans liberté. Puis le même cycle a tendance à se reproduire et cela sans limite assignable.

Une évolution bien différente est celle qu'on peut voir se produire chez un peuple digne de la liberté, sans qu'on puisse affirmer d'ailleurs, d'une manière certaine, que ce peuple continuera à posséder les mêmes vertus politiques. Un effondrement de la moralité générale pourrait être le point de départ d'une évolution en sens inverse. Sans doute, le groupement social doit se proposer pour but rationnel un progrès incessant dans l'œuvre de la civilisation. Mais celle-ci ne recèle-t-elle point un ver rongeur, dans l'intimité de son être, ce qui nous conduit à dire *corruptio optimi pessima*? Parcourons, d'un coup d'œil, la série zoologique et nous

reconnaîtrons, aisément, que l'altération des organes et les maladies s'y développent en raison directe du perfectionnement même de la structure des êtres vivants. Aussi l'homme est-il soumis, incontestablement, à plus de maladies que les autres mammifères. Et même, en laissant de côté la question de structure pour nous en tenir au développement fonctionnel, il est certain que l'homme civilisé est devenu accessible à un nombre important d'influences morbides, auxquelles échappent en partie les barbares et les sauvages, tant qu'ils demeurent à l'abri du contact, si funeste pour eux, des races civilisées.

Or, ce ne sont pas seulement les aptitudes morbides qui se développent, dans les conditions susindiquées, c'est aussi tout un ensemble de vices s'attaquant aux sources mêmes de la vie physique et de la vie morale de cette civilisation, dont l'extérieur brille d'un éclat incomparable, et dont le dedans n'offre, maintes fois, que gangrène et pourriture. Rousseau était paradoxal, sans doute, lorsqu'il accusait les sciences et les arts d'avoir mis à mal l'espèce humaine. Les sciences et les arts représentent une évolution, les maladies morales de l'homme en représentent une autre. Les deux termes peuvent marcher parallèlement entre eux, et le premier n'est point la cause généralisée du second. De même que le perfectionnement de la structure et celui de la fonction ne sont pas des causes directes de maladie, mais de simples occasions donnant plus de prises à celle-ci.

Encore ici le genre humain est soumis à des évolutions contraires, et, soit dit en passant, si l'on pense que le bien collectif doit l'emporter, nécessairement, sur les germes de dissolution et de mort,

Inhæret lateri lethalis arundo,

ce ne peut être que par un acte de foi suprême et volontaire, que les annales du passé ne justifient à aucun titre.

L'homme n'est pas seulement un facteur politique, un membre plus ou moins actif de la cité. Il est aussi un facteur économique, il produit et s'approprie. Prenons donc l'idée de propriété, sur laquelle j'aurai à revenir plus tard. Chez l'homme primitif, l'appropriation a dû être restreinte à ses armes, à ses outils ou engins divers, à ses vêtements, quand il en portait, à sa hutte ou à sa grotte. En dehors de cela, il devait y avoir propriété collective de la terre et des eaux. Or, de ces deux types de possession, il y en a un qui a fini par envahir l'autre, sans jamais le supprimer complètement, et ce qui était propriété commune a fini par devenir, en grande partie, propriété individuelle, au moins pour la terre. Toute une civilisation s'est groupée progressivement autour de cette notion agrandie, mais non nouvelle, de l'appropriation personnelle qui, de mobilière, est devenue aussi immobilière. C'est cette civilisation

qualifiée de société capitaliste, qui est assaillie de tous côtés par les hordes du socialisme qui veut nous ramener à la propriété commune immobilière, et nous réduire à la propriété commune mobilière qui n'a jamais existé, même à l'aurore de l'humanité. Quoi qu'il en soit sur la pente du communisme antique, nous sommes aussi sur celle de la barbarie antique, pour ne pas dire de la sauvagerie antique. C'est ce que comprend si bien un gendre français (?) du fameux Marx, lorsqu'il place son idéal social dans le retour à la vie sauvage.

Voilà donc une première évolution prenant son point de départ dans un fait naturel et général de l'appropriation mobilière, et qui se développe dans le sens d'une appropriation de plus en plus étendue, puisqu'elle y fait rentrer la propriété immobilière. Le socialisme de tous les temps constitue une véritable contre-évolution qui, à l'heure présente, se montre à ce point redoutable qu'elle menace d'engloutir, peut-être à tout jamais, l'œuvre lente et progressive des siècles.

Ainsi, dans l'ère actuelle, la bataille de la vie, avec ses fortunes diverses, tend à produire une contre-évolution radicale, relativement au principe de la propriété qu'il s'agit de dépouiller de tout caractère personnel. Aujourd'hui, les deux évolutions sont aux prises et dans leur conflit suraigu on peut dire que la défense est molle, si on la compare à l'énergie, à la violence, à la brutalité de l'attaque.

Au point de vue social, l'homme est soumis à des règles qui déterminent ses rapports juridiques avec ses semblables. De tels rapports sont nécessaires dans toute société humaine.

Il est évident qu'à l'origine, des habitudes, des coutumes se sont établies, bien que la raison n'y ait pris souvent qu'une part médiocre ou nulle. L'humanité n'en a pas moins vécu sur ces coutumes, et on les a vues passer plus tard dans le droit écrit. Mais il ne s'en est pas moins formé, à côté de la routine séculaire, un certain idéal que Socrate a probablement été le premier à formuler et dont le poète Sophocle s'est fait l'écho. La philosophie stoïcienne en fit son profit et le christianisme s'est largement inspiré de cette parole de saint Paul : « Jugez s'il est juste devant Dieu d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Toute son histoire en témoigne.

Ainsi se sont trouvées constituées deux traditions : l'une du droit qualifié d'historique, l'autre du droit dit naturel. Celui-ci a été le principe d'où sont sorties, dans des conditions bien diverses, la Révolution d'Angleterre qui renoua rapidement la chaîne interrompue du droit historique, la Révolution américaine et la Révolution française. Celle-ci, en brisant la royauté, rompit à peu près toutes les traditions coutumières, sauf celle de la centralisation administrative.

Nos codes actuels sont issus du passé, c'est-à-dire de la coutume, influencée elle-même par le

droit romain, et le droit naturel. Seulement on a dû trouver, et on a trouvé depuis leur promulgation, que la part de ce dernier était trop faiblement représentée dans la jurisprudence. De telle sorte qu'en regard d'une évolution dans le sens de la coutume et du droit écrit, nous avons une contre-évolution, dans le sens d'un idéal rationnel qui est toujours resté ce qu'il était jadis, le stimulant du progrès en matière de droit et on peut ajouter de morale.

Il y a antinomie, dualité réelle entre les deux données premières, l'une ayant son point de départ dans l'expérience et l'autre dans une conception abstraite. Il paraît impossible d'en prévoir la conciliation définitive, car le droit naturel peut toucher à l'utopie. Ce qui est rationnel n'est point toujours praticable, vu le tempérament, le caractère ou les passions humaines susceptibles de varier de peuple à peuple, de telle sorte qu'un idéal réalisable chez l'un ne l'est absolument pas chez un autre. C'est ce que les esprits simplistes, les radicaux ne comprendront jamais.

On a donc indûment prétendu faire de l'évolution la loi universelle de la nature, loi à caractère progressif ininterrompu et en série linéaire pour ainsi parler. Sous ce double rapport, l'assertion est insoutenable et maintenant on est obligé de tenir compte de périodes de régression ou momentanées ou définitives, pour certains groupes humains. Ou d'admettre, comme je l'ai déjà dit, à

l'exemple de Spencer, une progression générale avec alternatives rhythmiques en sens contraire, progression aboutissant à l'arrêt en équilibre, puis de supposer ensuite qu'à celui-ci succède une période de rétrogradation, nous ramenant au tout premier commencement des choses. Puis, on imagine une intégration nouvelle et une évolution se reproduisant avec des caractères identiques, sans qu'il puisse être admis un terme assignable à un pareil circulus.

Dans cette théorie, le passage de l'éther à la matière cosmique diffuse dans l'espace ne m'a point paru nettement formulé. Y arrive-t-on par intégration et hétérogénéité croissante ? De même, à la fin dernière des choses visibles, faut-il admettre que la contre-évolution fait passer la matière cosmique diffuse, produite par le choc de tous les mondes stellaires, de l'état sensible à l'état insensible propre à l'éther ?

En supposant que la marche générale des choses en astronomie nous montre quelques indices de contre évolution, au moment même où la phase évolution (constitution des mondes nouveaux) est en plein exercice, y a-t-il, dans ce fait, une présomption suffisante qui nous autorise à imaginer un circulus, toujours le même, éternellement parcouru par la matière cosmique ? Ne serions-nous pas, par hasard, en présence du trou noir d'une insondable métaphysique ? Quoi qu'il en soit, l'hypothèse a son bon côté, puisqu'elle nous montre

la contre évolution comme couronnement de l'évolution, sans qu'il soit démontré, le moins du monde, que celle-ci recommence à nouveau. Elle n'est donc point une loi évidente et nécessaire de la nature, à prendre tout d'abord les choses dans leur plus grande généralité, c'est-à dire astronomiquement parlant. Or, ce qui est vrai pour le macrocosme, pourrait bien l'être pour le microcosme, si la nature ne fait que répéter, sous des formes variées, un thème éternel toujours le même.

Nous constatons, par conséquent, que la loi d'évolution, en tant qu'elle s'applique au monde sidéral, n'est pas une loi progressive en ligne droite, car un pareil développement manque de deux choses : la première qui est la simultanéité parfaite dans son ensemble, la seconde qui serait la continuité indéfinie. Non seulement celle-ci paraît avoir un temps d'arrêt, mais, de plus, on admet une régression qui détruit toute l'œuvre antérieure.

En dehors du point de vue de l'univers pris en bloc, j'ai pensé que, pour se rendre compte du bien ou mal fondé de ces lois d'évolution qu'on prétend retrouver partout, il était nécessaire de prendre des exemples, c'est-à-dire de consulter l'observation au lieu de s'en tenir à des généralités qui, par leur caractère un peu vague, sont éminemment propres à nous bercer d'illusions. Tel est le motif pour lequel je suis entré dans le détail d'un certain nombre de séries de

faits, et alors je me suis trouvé en présence des évolutions les plus contraires, arrivant à constituer une parfaite cacophonie dans les espèces citées. Non seulement il y a la médaille évolution progressive, mais il y a son revers, savoir : l'évolution régressive. Non seulement il y a des évolutions et des contre évolutions, mais il y a des évolutions dissemblables entr'elles, et dont il peut être difficile de dire quelle est l'évolution progressive et quelle est celle qui ne l'est point.

On arrive ainsi à reconnaître que le mot d'évolution veut d'abord dire développement, dans un sens ou dans un autre, et qu'on a aussi groupé sous cette dénomination des faits où, au lieu de développement, c'est précisément du contraire qu'il s'agit. Par exemple, dans la période régressive de Spencer et dans la phase involutive en biologie.

Des réflexions évidemment analogues à celles que je viens de développer se rencontrent chez M. Tarde : « L'hypothèse sans preuve et sans vraisemblance que, malgré la dissemblance des races et des circonstances, toutes les sociétés ont eu le même point de départ et tendent à suivre normalement les mêmes phases (1)... Admettant l'hétérogène initial, je crois à la pluralité des lignes de développement » (2). « Il y a divers types d'évolu-

(1) *Transformations du droit*, Préface, I et II.

(2) *Ibid.*, p. VII.

tion : religieuse, politique, économique, esthétique, morale, juridique, au lieu d'un type unique. L'évolution n'est pas une voie, mais un réseau de voies anastomosées » (1). « L'évolution ne suit point un ordre invariable, il faut faire la part de l'accident et des découvertes » (2). « Pour rendre compte de l'évolution organique, Darwin a dû postuler une floraison spontanée et incessante de variétés individuelles, inexplicable fondement de ses explications. *A fortiori,* toute interprétation de l'histoire humaine requiert ce postulat plein d'inconnu » (3). « En aucune des branches principales du droit ne s'applique la thèse de l'uniformité d'évolution » (4). Trois évolutions différentes en Angleterre, en France et en Allemagne (5). Le mot évolution est trompeur, la continuité n'y est qu'apparente (6). L'évolution est rejetée par les linguistes ; les lois admises par eux relèvent de l'imitation (7). « Bien des faits qui doivent paraître des anomalies si on leur applique la formule étroite de l'évolution, sont des conséquences toutes simples du principe de l'imitation » (8). Envahisse-

(1) *Ibid.*, p. III.

(2) *Ibid.*, Préface, p. VII.

(3) *Ibid.*, p. 141.

(4) *Ibid.*, p. 162.

(5) *Ibid.*, p. 163.

(6) *Ibid.*, p. 165.

(7) Tarde, *Transformations du droit*, p. 201.

(8) *Ibid.*, p. 177.

ment et importation d'un droit étranger par imitation (1).

Ainsi non seulement l'évolution n'est point, d'après M. Tarde, un processus en série linéaire, mais elle comprend des lignes de développement différentes, et surtout on lui a souvent attribué ce qui est le fruit d'un phénomène psychologique, savoir l'imitation. La force de développement inhérente à la nature des choses n'y est pour rien. C'est une autre puissance qui entre en jeu, et qui fait par exemple que la France, au lieu d'obéir à l'impulsion de son passé, en 1789, va emprunter à l'Angleterre un régime et un droit nouveaux. Depuis cette époque, on ne saurait nier que le système parlementaire, malgré des éclipses momentanées et de profondes erreurs d'application, n'ait été pour notre pays un principe d'évolution bien différent de celui de la monarchie absolue.

On le voit, le terme d'évolution, si généralement accepté par nos contemporains, sans qu'ils sachent bien au juste ce qu'il y a dessous, recouvre des choses fort dissemblables et pouvant être contradictoires. Comme chacun le sait, au dire du monisme on n'est vraiment philosophe que lorsqu'on ramène tout à l'unité dans la nature. Soit, mais il n'y a là rien d'absolument nouveau, car la doctrine de l'Absolu de Schelling, l'Idée de Hegel, avec son processus dialectique, avaient-elles

(1) *Ibid.*, p. 180.

une acception bien différente? La divergence ne porte, à vrai dire, que sur la matière de la connaissance qui est l'être ou la pensée d'après les philosophes que je viens de citer, tandis qu'elle n'est autre chose que l'abstraction mouvement pour le monisme contemporain.

Les considérations auxquelles je viens de me livrer me paraissent mettre en lumière le caractère aléatoire et variable de la prétendue loi universelle d'évolution, et aussi faire surgir, d'une manière manifeste, des éléments contradictoires au sein de la pensée humaine. L'immortel philosophe Kant, en faisant la critique de la raison pure, avait reconnu qu'elle était le siège de contradictions invincibles, d'antinomies, de dualités. Or ce n'est pas seulement dans le domaine de la raison spéculative que la discorde éclate et que la contradiction règne. Hegel avait dû être frappé de ce conflit intime, inhérent à la constitution de l'esprit humain, et avait cherché à y mettre un terme. Pour lui, à la thèse s'opposait l'antithèse et les deux termes finissaient par s'unir dans une commune synthèse, laquelle devenant thèse à son tour, provoquait une nouvelle antithèse et ainsi de suite. Le plus ordinairement la conciliation n'existe point et n'est que fictive. C'est ce que l'on peut aussi reprocher à Proudhon, disciple de Hegel. Dans les *Contradictions économiques*, le processus dialectique, au sens Hegelien, est purement verbal.

Ainsi pas de loi universelle en série continue et progressive, appelée l'évolution, applicable à tous les êtres de la nature. Dans la sphère restreinte de l'humanité, contradictions, antinomies rebelles à toute solution, n'en déplaise au monisme.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans l'Introduction que j'ai cru devoir mettre en tête de mon livre, j'ai poursuivi un but qui est de montrer que la connaissance humaine n'a point pour limites précises des données scientifiques procédant de la chimie et de la physique mathématique ou autre. J'ai essayé de prouver que les hypothèses prenant ces données pour point de départ, n'ont point une étendue d'application suffisante pour embrasser la réalité tout entière. Elles sont comme un cadre trop étroit. A chacun de confirmer ou d'infirmer le jugement que je porte.



CHAPITRE IV

DE LA QUESTION MORALE

De la morale dans l'antiquité.

Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur la morale dans l'antiquité, ne fût-ce que par le fait de la multiplicité des races et des peuples, mais je crois qu'il y a lieu de circonscrire mon sujet dans l'intérêt même de la question que je traite. Nous avons une ascendance d'ordre ethnologique et psychologique à laquelle je puis et je dois m'en tenir, ne prenant dans la tradition elle-même que ce qu'elle me paraîtra avoir d'essentiel. Cette tradition est double, à la fois gréco-romaine et sémitique. Il est à remarquer, au surplus, que Denis, dans son bel ouvrage : *De la morale dans l'antiquité,* n'a guère tenu compte que de la première. Pour ma part, je ferai la part des deux, parce que nous participons intellectuellement, moralement, religieusement de l'une et de l'autre. J'élaguerai, d'ailleurs, de parti-pris, à peu près tout ce qui est étranger, dans le monde gréco-romain, à la morale stoïcienne.

A. *Tradition Judéo-chrétienne.*

L'évolution Judéo-chrétienne est manifestement hétéronome. L'éthique, étroitement associée à une loi religieuse d'un cérémonial très complexe, fait tout d'abord le fond du judaïsme. Dieu y domine l'homme d'une hauteur incommensurable, sans l'écraser toutefois, car on peut admettre que l'ancienne alliance, conformément à la thèse d'Hubert Languet (*Vindiciæ contra tyrannos)*, nous montre une sorte de pacte entre Dieu et son peuple. Si le peuple sert le Dieu qui l'a affranchi du joug des Egyptiens, ce qui est son premier devoir, le libérateur de son côté donnera le triomphe à Israël sur tous ses ennemis. Il y a donc des droits et des devoirs réciproques. Néanmoins Jéhovah, conduit par la logique évidemment, inculque à son peuple une notion peu juridique, bien qu'en rapport avec le niveau mental de l'époque, savoir le choix qu'il a fait d'Israël, sans autre raison que le bon plaisir. « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü ». Là est l'origine première de la prédestination que devait enseigner saint Paul.

Jaloux, vindicatif et cruel, tel était l'Eternel d'après l'idéal encore très inférieur des Juifs. Non seulement il donnait l'ordre de détruire les populations qui occupaient la terre promise, mais dans l'occasion il châtiait sévèrement ses élus par l'épée de l'ange exterminateur, lorsqu'il leur arrivait d'oublier son alliance, ou bien encore lors-

qu'un souverain, comme David, s'avisait de faire de la statistique (1). On ne saurait voir dans de pareilles conceptions ni humanité, ni justice : une solidarité parfois terrible régnait sur le bien comme sur le mal. De responsabilité purement individuelle, il n'était pas encore question.

L'amour exigé pour l'Eternel devait se confondre avec la crainte respectueuse mêlée d'épouvante qu'il inspirait. Or il y a un autre amour également exigé, celui de chacun pour son prochain qu'on doit aimer comme soi-même (2). Mais qui était ce prochain? Ce n'était certainement ni l'esclave ni l'étranger qui habitait la Judée. C'était le frère de race, le descendant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Tout juif faisait partie d'une même famille, toute sa conduite doit s'inspirer de cette considération. Ainsi la conception n'est pas humanitaire. Cependant les notions de cet ordre, malgré les destructions sauvages exécutées à la façon de l'interdit, suivant l'expression scripturaire, sont beaucoup plus familières à Israël qu'à d'autres peuples de l'Antiquité. La condition de l'esclave fut chez lui relativement bonne, et il traitait l'étranger avec égard en souvenir du temps où il était étranger lui-même au pays d'Egypte. « Tu ne fouleras, ni n'opprimeras point l'étranger » (3).

---

(1) I. Chroniq., ch. XXI.

(2) Lévitique, XIX, v. 18.

(3) Exode XXII, v. 21 et Exode XXIII, v. 9.

Ainsi les rapports individuels et sociaux, chez les Israëlites, impliquaient certaines notions précises de droit, d'égalité et de justice, d'amour fraternel et même d'humanité, dans une mesure que l'on rencontrerait rarement ou pas chez la plupart des peuples appartenant à la même antiquité. Chacun était tenu de respecter les biens et la vie de son semblable, faute de quoi la pénalité est réglée par une justice brutale, celle du Talion : « Œil pour œil, dent pour dent », tempérée, il est vrai, souvent par des compensations pécuniaires. L'ensemble des préceptes moraux se trouve plus particulièrement contenu dans le livre de l'Exode, chap. XX, XXI, XXII, XXIII.

La morale chrétienne, bien que donnant à la justice un rôle éminent, lui a attribué pour application essentielle la sphère religieuse. Dieu doit châtier le coupable, et Jésus-Christ le juste, l'agneau pur et sans tache, s'interpose et subit la punition encourue. Dieu, par amour envers les hommes, dont il est le père commun, sacrifie son propre fils afin de les racheter, de leur épargner le châtiment qu'ils ont encouru, et qu'il était obligé de leur faire subir, car il est non seulement la justice mais la sainteté même. Ainsi Dieu nous a aimés le premier, et nous offre le salut éternel dans la réconciliation avec lui-même ; aussi devons-nous l'aimer de tout notre cœur, de toute notre âme et de toute notre pensée. Cela étant, nous sommes tous les enfants d'un même père, les ra-

chetés d'un même sauveur, par conséquent frères selon la nature et frères selon la grâce. Le commandement de nous aimer les uns les autres ne peut être que doux à nos cœurs, aussi l'amour du prochain est-il le complément nécessaire de l'amour que nous devons à notre père qui est aux cieux. Toutefois, avec le Christ, une lumière nouvelle a éclairé le monde juif. Le prochain, c'est aussi l'étranger (parabole du bon Samaritain) (1), le païen, l'esclave qu'on doit traiter comme un frère, au dire de saint Paul ; le peuple élu n'est plus qu'un souvenir relégué dans le passé, la grâce s'adresse indistinctement à tous les hommes, Israélites ou Gentils, et la notion d'humanité apparaît comme une des conséquences de l'avènement du christianisme.

Ainsi la charité est devenue le principe fondamental qui domine les rapports du créateur et des créatures et, sur le terrain d'une égalité relative bien que certaine, il domine également les rapports individuels des créatures les unes avec les autres. Quant aux rapports d'ordre général qui résultent de l'état de société, ils n'ont paru avoir qu'une médiocre valeur aux yeux de Jésus-Christ qui a dit que son royaume n'était point de ce monde, et qu'il fallait rendre à César ce qui appartient à César. Il acceptait évidemment l'autorité des puissants de la terre, à la condition toutefois de ne point enlever à Dieu l'obéissance qui lui est due.

---

(1) Evangile selon saint Luc, chap. X.

Si l'homme, d'après la donnée chrétienne, simple argile entre les mains du potier, a tous les devoirs et aucun droit vis-à-vis de Dieu, il est intéressant de constater qu'il n'en est point de même à l'égard des hommes ayant le pouvoir en mains. « Jugez, disait saint Paul, s'il est juste devant Dieu d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Le christianisme, il faut le reconnaître, s'inspirait sous ce rapport de la tradition Juive, preuve en soit l'Histoire des Macchabées, mais la Nouvelle Alliance a été singulièrement plus féconde en martyrs que l'ancienne. Leur sang a abreuvé la terre, leurs corps brûlés ont eu leurs cendres jetées au vent. Les prisons, les galères, les rapts d'enfants, les confiscations, l'exil sur la terre étrangère, tel a été le sort des plus favorisés. Mais les croyances ont triomphé de toutes ces épreuves qui leur ont été moins fâcheuses que la tolérance et la liberté des consciences.

B. *Tradition gréco-romaine.*

Dès l'ancienne Alliance, le précepte d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes était donc mis en pratique. Dans le paganisme, il faut arriver à Socrate pour en trouver la vivante expression. C'est lui qui est le grand précurseur de l'idée nouvelle, et qui subordonne les lois de la cité à des lois supérieures et non écrites, qui émanent non du caprice d'un peuple, mais de la volonté de Dieu. C'est là

un droit de l'individu absolument nouveau, contraire aux traditions les plus invétérées, vraiment révolutionnaire, idéal abstrait, venant se dresser vis-à-vis de ces traditions : « Athéniens, je vous honore et vous aime, mais j'obéirai à Dieu plutôt qu'à vous ». C'était la condamnation formelle du caractère religieux de la cité antique, et la mort seule pouvait expier un pareil forfait. De Platon je ne dirai que deux choses : la première que d'après lui, le bien de l'homme est de ressembler à Dieu. Tel est le fondement de la morale. La seconde, que le devoir de l'âme humaine coupable est le repentir et même l'expiation par le châtiment. N'est-ce point là du christianisme en avance de quatre siècles, du christianisme avant la lettre ? Plus tard surgit le stoïcisme, la plus remarquable doctrine morale de l'antiquité. D'après cette doctrine, il y a une raison universelle qui est la raison même de Dieu et à laquelle tous les êtres intelligents participent, étant eux-mêmes de la race et de la famille de Dieu (Aratus et Cléanthe) (1). Dieu est le père commun des hommes qui sont tous frères et égaux entr'eux, membres d'une même famille : l'Humanité, d'où le devoir d'aimer Dieu et les hommes; liberté intérieure de notre raison, émanation de la raison universelle; être libre c'est ne faire que ce que la raison commande; fuir le mal;

(1) Evangile selon saint Jean. X, v. 34 : « J'ai dis vous êtes des Dieux ». Psaume LXXXII, v. 6.

vivre selon la nature, c'est vivre selon la raison et selon Dieu qui se confond avec la nature (1); confiance absolue dans la providence divine; prière intime habituelle rappelant le « priez sans cesse » de saint Paul; condamnation formelle de l'esclavage; voir dans la sociabilité notre véritable nature; combattre le préjugé antique faisant du travail musculaire une œuvre servile. De plus on retrouve l'empreinte profonde du stoïcisme dans le résultat de la transformation de l'ancien droit romain en droit nouveau de l'époque impériale, droit nouveau qui s'est incontestablement inspiré des droits non écrits proclamés par l'école de Zénon, à l'exemple de Socrate. « Il n'y a que le vulgaire ou les insensés qui regardent comme des lois les ordonnances de Lycurgue, de Solon ou de Clisthène. Ce sont de fausses lois instituées par les hommes; il n'y a qu'un seul droit, comme il n'y a qu'une seule raison universelle qui est la raison même de Dieu » (2). La droite raison est partout répandue, mais elle ne subsiste primitivement que dans Jupiter, qui par elle ordonne, gouverne le monde. « On ne peut trouver un autre principe de la justice, disait Chrysippe, que Jupiter ou la nature première et uni-

(1) Cette union n'est pourtant pas absolue, car : « Lorsque arrivera, d'après Chrysippe, la conflagration ou l'anéantissement de l'univers, il ne subsistera plus que Jupiter vivant seul à seul avec ses pensées ».

(2) Denis, *De la morale dans l'antiquité*, p. 343, citat. de Chrysippe.

verselle; il est lui-même le droit et le juste; il est la plus antique comme la plus parfaite des lois » (1). Tout cet ensemble doctrinal est à l'actif exclusif de la pensée humaine procédant de la plus noble, de la plus grande école de philosophie morale de l'antiquité, école qui a conclu à l'égalité naturelle des hommes, à leur fraternité, à l'amour du genre humain (Caritas humani generis). Le fondement du droit, a dit Cicéron, est le penchant naturel que nous avons à nous aimer les uns les autres. D'où la solidarité entre les hommes et les devoirs qu'elle implique. On comprend qu'à l'imitation de Voltaire, parlant de Montesquieu, M. Denis ait pu dire avec une certaine apparence de raison : « Le genre humain avait perdu ses titres, le stoïcisme les a retrouvés » (2) « Vous voyez, dit Jouffroy à ses auditeurs, que c'est encore dans l'antiquité que se rencontrent les solutions les plus vraies du problème moral ; que l'école stoïcienne n'a pas été surpassée dans les temps modernes (3).

L'influence du stoïcisme fut considérable évidemment, mais elle s'adressa particulièrement à une élite littéraire et juridique. Il constitua d'abord un courant antérieur, ensuite parallèle à celui du christianisme, dont il resta toujours indépendant bien qu'il s'en rapproche par certains caractères

(1) *Ibid.*, p. 343.

(2) *Ibid.*, p. 369.

(3) Jouffroy, *Droit naturel,* p. 244, t. II.

essentiels. Philosophie religieuse d'un ordre élevé, il n'était point à la portée du vulgaire. Celui-ci fut assez rapidement conquis, dans ses masses profondes, par la doctrine néo-sémitique, laquelle s'adressait particulièrement aux pauvres, aux petits, aux déshérités de la vie. Tradition vivante, toute chaude d'actualité, appel puissant à l'imagination et au cœur du peuple, prédication énergique qu'animait une foi ardente, contre un monde corrompu et sceptique, et annonce du jour prochain où sous de nouveaux cieux et sur une nouvelle terre la justice habiterait. De pareilles conditions étaient éminemment favorables à la diffusion du christianisme. D'ailleurs, pour le plus grand nombre, un culte extérieur est nécessaire et les chrétiens, après la première effervescence du début, se montrèrent d'adroits politiques et surent transiger sur les questions de détail. D'où certains emprunts faits au rituel du paganisme. Quant au culte intérieur des stoïciens qui ne pouvait suffire pour la propagande, je crois qu'il est juste de reconnaître que si la piété de Marc-Aurèle et d'Epictète a pu être égalée, il est peu probable qu'elle ait jamais été dépassée. Ils furent de véritables saints.

Je cite encore l'ouvrage de M. Denis : « L'humanité prenait aux approches du christianisme une conscience plus vive et plus pleine d'elle-même, et pendant les trois premiers siècles de notre ère, toutes les idées, tous les sentiments qui font la moralité de l'homme se développèrent parallèle-

ment et avec une force remarquable dans l'Eglise naissante et dans le christianisme expirant. Les anciens, quoi qu'on ait pu en dire, arrivèrent par le seul effort de la raison à connaître les vrais éléments du droit et de la société comme de la morale » (1). Le monde sémite et le monde gréco-latin sont arrivés, après ou avant l'ère chrétienne, à des conclusions souvent analogues ou identiques en morale, malgré l'indépendance complète de leurs origines. Il y a là évidemment un fait historique considérable.

Il y a lieu néanmoins de rechercher si la morale du stoïcisme, comme celle du christianisme a son point de départ à peu près exclusif dans l'idée de devoir. Sans doute, d'après l'Evangile, on arrive à un certain droit très précis pour l'homme, mais c'est par une sorte de voie détournée. Ainsi nous avons le devoir de servir Dieu tout d'abord, et César ou l'Etat ensuite, si celui-ci reste dans son rôle propre. Tandis que s'il prétend nous soustraire à l'obéissance due à la divinité, nous avons le droit, vis-à-vis de lui, d'accomplir notre devoir. Le stoïcisme, lui, me paraît compléter heureusement la doctrine chrétienne, en admettant notre liberté originelle procédant de notre participation à la raison divine, et en faisant la part du droit et du devoir, celui-ci ayant la prééminence sur celui-là. La morale se trouverait donc fondée, au

(1) *Op. cit.*, II, p. 145, 146.

moins en théorie, sur ces deux données essentielles du droit et du devoir, se conciliant et se tempérant dans la notion de justice. La liberté, d'ailleurs, est le pouvoir que nous avons de nous conformer à la loi, c'est-à-dire de faire notre devoir, de pratiquer ce que la raison commande. Le sage est seul libre, le vicieux est esclave. Enfin un dernier caractère de la morale stoïcienne, c'est le caractère désintéressé de la vertu. Elle est à elle-même son propre salaire.

Nous sommes donc en présence d'une éthique à caractère religieux qui est sortie des entrailles mêmes de l'humanité. C'est une floraison spontanée de l'esprit de l'homme se laissant inspirer par l'observation du dedans et celle du dehors, mais plus par celle du dedans. L'idéal perfectionné, qui a brillé aux yeux de Marc Aurèle et d'Epictète, ne paraît avoir fait, depuis le siècle où ils vécurent, que des progrès assez peu sensibles.

Le parallèle que je viens d'établir entre les deux grandes écoles morales de l'antiquité a sa raison d'être et son utilité à une époque où le stoïcisme n'est plus qu'un souvenir pour les lettrés, mais où le christianisme existe encore, et où nous voyons tant d'hommes jeter le manche après la cognée, s'en tenant à une tradition injustifiable pour eux, celle des bonnes gens, tandis qu'une morale moderne, dite scientifique, proclame la destruction radicale de tout ce qu'on a jamais conçu sous le nom de règle des mœurs. Des méthodes inapplicables, dans

l'espèce, révolutionnent et bouleversent de fond en comble le patrimoine moral de notre civilisation ; les consuls se voilent la tête pour éviter la vue du gouffre entr'ouvert sous nos pas, mais le christianisme est encore sur la brèche, avec les qualités et les défauts qui lui sont propres. « La religion est un lien très puissant et une source de moralité pour ceux entre autres qui sont loin de la raison, ou en méconnaissent les lois, et comme par le fait l'humanité s'est montrée peu capable jusqu'ici de tendre à la justice et à la paix sous la seule impulsion des idées morales... » (1). Malgré certaine méconnaissance du droit sur laquelle je ne veux pas insister, malgré le rôle trop exclusif qu'il attribue à l'amour fraternel ou sympathie, malgré l'idée des récompenses extérieures qu'il assigne à la pratique du bien, le christianisme n'en rend pas moins d'immenses services qu'il serait aussi injuste que maladroit de méconnaître. Il nourrit au lait ceux qui ne peuvent supporter la viande.

A défaut de la morale du stoïcisme, son équivalent approximatif, la morale du christianisme est toujours debout, et toute notre civilisation, européenne et annexes en vivent encore.

---

(1) *Science de la morale*, I, p. 525.

CHAPITRE V

DE LA MORALE DANS LES TEMPS MODERNES

Morale à point de départ empirique.

Chez l'animal, il y a des mœurs, ou si on le veut des habitudes qui consistent, très généralement, à suivre les sollicitations de l'appétit et à fuir la douleur. Son intelligence est trop inférieure pour raisonner, comparer, formuler des jugements précis. Le plus souvent il agit d'après des impulsions purement organiques.

L'homme peut, sous ce rapport, imiter la bête, soit par simplicité originelle, soit par déchéance profonde. Dans les conditions normales, la raison doit régir l'appétit ou s'associer aux sollicitations qu'il éprouve. Ici intervient un élément qui répond à un état psychique supérieur. Mais l'Ecole stoïcienne et surtout le christianisme, l'un au nom d'une philosophie religieuse, l'autre au nom d'une religion qui n'avait à l'origine rien de philosophique, ont exagéré la part à faire à l'élément supérieur, en diminuant ou en niant celle de l'élément inférieur : la raison, l'âme sont à peu près tout, pour le stoïcisme, et, d'après le christianisme, la chair est très condamnable. C'était jeter le gant à

la nature humaine. La secte d'Epicure le releva en tombant, cela va de soi, dans un excès contraire. Un point de vue analogue domine le Fouriérisme et le Saint-Simonisme : attractions, réhabilitation de la chair.

Quoi qu'il en soit, quelle est la matière propre à laquelle la raison s'applique pour déterminer la règle des mœurs? L'observation intérieure nous donne deux principes fondamentaux comme premiers mobiles, savoir : d'une part, l'amour de nous-mêmes, l'égoïsme dont le plaisir d'Epicure n'est qu'un cas particulier; d'autre part, l'amour de Dieu et du prochain, d'après le stoïcien et le chrétien. Avec l'Ecole utilitaire, nous sortons de l'empirisme à l'état d'ébauche rudimentaire. Ici la réflexion intervient et, avec elle, le raisonnement se met de la partie.

Bentham fait de la morale un calcul, une arithmétique. Nous devons poursuivre le plaisir là où il a son maximum, et l'éthique n'est à proprement parler qu'une régularisation de l'égoïsme. La conciliation de l'intérêt collectif et de l'intérêt individuel n'a nullement gêné Bentham, puisqu'il nie leur opposition réciproque. Pour lui, peuples et individus sont associés dans la grande entreprise sociale, et l'individu veut toujours l'utilité générale où la sienne est incluse. On dirait vraiment qu'il suffit de nier l'opposition fréquente entre les deux pour la supprimer.

Chez Stuart Mill, la morale utilitaire est nécessairement une morale d'égoïsme, malgré les atténuations qu'il s'efforce d'apporter à son premier principe. Il reprend l'opinion risquée de Bentham sur la conformité de l'utilité particulière à l'utilité générale, mais avec ce correctif que le fait est presque constant. De plus, il donne la prééminence à la qualité des plaisirs sur la quantité, ce qui n'est plus l'arithmétique sus-mentionnée, et fait entrer dans la morale un élément particulier, un jugement qui n'a pas sa raison d'être dans le plaisir lui-même.

Pour Stuart Mill, l'égoïsme arriverait à s'associer à l'altruisme, à l'amour de l'humanité, et c'est celui-ci qui arriverait peut être à prédominer sur le premier. Vain espoir si, comme l'a dit La Rochefoucauld, tout vient se perdre dans l'amour de soi, comme les fleuves dans la mer; vain espoir si, comme l'a dit Holbach, tout gravite sur soi, si la vie entière n'est qu'une gravitation de soi sur soi; vain espoir si, comme l'a dit Helvétius, on n'aime que pour soi, l'amitié entre les hommes étant un besoin réciproque. Donc, la possibilité du désintéressement, du sacrifice ne trouve aucune explication dans le principe utilitaire, le plaisir personnel. J'ajoute que la morale utilitaire, en partant du plaisir, n'a pas même embrassé l'égoïsme dans sa totalité, car il y a plus que l'appétit, chez l'homme, et le plaisir n'est qu'un élément de l'ensemble égoïsme. L'analyse, insuffisante sous ce

rapport, est également vicieuse lorsqu'elle ne fait point figurer la sympathie, qui est autre chose qu'un plaisir, parmi les éléments primitifs de la moralité. Il s'ensuit non seulement que toute généralisation demeure forcément incomplète, mais encore que c'est subrepticement, ou même par violence, qu'à un moment donné on cherche à faire une place à l'amour pour les semblables, au *caritas generis humani* de Cicéron et, par voie d'inférence, au désintéressement.

La morale évolutionniste de Spencer est aussi une morale utilitaire, car une chose est bonne par son utilité à une fin déterminée : c'est ce qui donne du plaisir. Le plaisir, lui, est la fin suprême et l'élément essentiel de toute conception de la moralité. L'évolutionisme en éthique cherche résolûment à prendre un caractère scientifique, non seulement par une explication approfondie de la genèse des idées morales, mais encore par la large base qu'elle leur donne. Car l'éthique a un côté physique (et par conséquent cosmique), un côté biologique, un côté physiologique, un côté sociologique et n'est elle-même qu'un mode de l'évolution universelle, de la conservation de l'énergie. Les forces physiques, vitales, morales, sociales ne sont que de la chaleur solaire transformée. L'éthique relève donc de la nature générale des choses : l'univers est le milieu où l'individu s'adapte, et elle n'est que la science des degrés successifs de cette adaptation.

Maintenant, pour arriver à la science proprement dite, des généralisations abstraites sont nécessaires. Pour les obtenir, il faut, négligeant la morale empirique vraie en partie, mettre de côté tous les accidents qui compliquent les phénomènes, et formuler les lois de la bonne conduite en écartant les conditions spéciales qui ont pour résultat d'obscurcir les faits eux-mêmes. C'est ainsi qu'on procède en mécanique. Pareillement en géométrie qui traite de vérités idéales. L'éthique également doit s'occuper des relations idéales, entre les hommes, et ses règles ont le même caractère formel et scientifique. Ces considérations conduisent à concevoir un être social idéal constitué de telle sorte que ses activités spontanées s'accordent avec les conditions imposées par le milieu social formé d'autres êtres identiques. Donc, il existe un code idéal de conduite donnant la formule de la manière d'être de l'homme complètement adapté dans la société complètement développée. Ce code est celui de la morale absolue, rationnelle, dont les prescriptions sont absolument bonnes.

Malheureusement, ce n'est que par le fait de la coexistence de l'homme idéal dans la société idéale qu'il peut y avoir une conduite idéale, dont la morale absolue doit trouver la formule et que la morale relative doit prendre pour règle. Or, si la morale absolue doit trouver une formule, c'est qu'elle ne l'a point trouvée, c'est qu'elle ne pos-

sède point encore le caractère scientifique. Donc, elle n'est point absolue, elle n'est point rationnelle. Il s'ensuit que la morale scientifique est annoncée pour plus tard, et que le code des règles qu'elle est appelée à édicter n'a point encore vu le jour, même sous les auspices et la haute direction de M. Spencer. Elle est d'autant plus dans les limbes, que, d'après cet auteur, un code de morale parfaite est impossible à définir. D'où il résulte qu'on peut à peine concevoir qu'on puisse ramener cette partie restreinte de l'éthique (morale personnelle) à la rigueur scientifique. Quant à la morale sociale, la question n'est qu'ébauchée; aussi peut-on dire que la science morale de Spencer, n'étant qu'une aspiration plus ou moins ingénieuse, n'est point une science à proprement parler.

Spencer a encouru les mêmes reproches que les utilitaires. Son point de départ, en éthique, est aussi le plaisir qui, pour lui, je viens de le dire, « est la fin suprême et l'élément essentiel de toute conception de la moralité ». Cela étant, pourquoi, comme Stuart Mill, ne prend-il point le bien-être comme objet immédiat à poursuivre? Il admet aussi que, primitivement, l'altruisme dépend de l'égoïsme, pour déclarer plus tard que l'égoïsme et l'altruisme sont coessentiels et finalement que l'égoïsme sera assujetti, subordonné à l'altruisme. Ceci n'arrivera, d'ailleurs, qu'avec la disparition de l'obligation, sentiment abstrait d'origine complexe,

quand l'homme arrivera à la perfection, c'est-à-dire à une adaptation complète à l'état social. Grâce à la prédominance de plus en plus marquée de l'altruisme, le bien social sera surtout poursuivi plus tard; l'humanité tend de plus en plus vers ce but. L'utopie de la prééminence progressive de l'altruisme sur l'égoïsme, ce rêve du millénium socialiste, se retrouve donc chez Spencer, comme chez Stuart Mill. L'histoire que nous vivons, dans le temps présent, a peut-être modifié jusqu'à un certain point les vues optimistes du premier de ces auteurs. N'a-t-il pas dit, dans une lettre à M. Lamé-Fleury : « Pour moi, le socialisme est inévitable. Il sera le plus grand désastre que le monde ait encore connu ». N'a-t-il pas dit également ailleurs : « Considérer l'Etat comme infaillible, c'est oublier que l'Etat se compose de politiciens corrompus et corrupteurs, doublés d'arrogants bureaucrates, non pas même de borgnes, mais d'aveugles, conduisant d'autres aveugles, et dont il faut restreindre les attributions malfaisantes ». Décidément, le millénium socialiste de M. Spencer n'est point celui du socialisme d'Etat. Mais quelle est donc la base expérimentale de ce nouvel âge d'or qui doit régner paisiblement sur le monde, au moment même où l'évolution cèdera la place à la dissolution ou à la contre évolution? N'est-ce point une imagination métaphysique transportée, par les adeptes des sciences d'observation de l'origine, à la fin des choses? Et n'est-ce

point au nom de ces sciences qu'on berce maintenant l'esprit humain d'illusions et de chimères?

Avec Darwin, nous arrivons à la véritable science, celle qui, pour juger l'homme, prend son point de départ dans l'animalité pure et simple et qui soumet à une seule et même méthode, l'induction, tous les cas du même genre. Pour lui, le sens moral, la conscience, proviennent des instincts sociaux l'amour et la sympathie, que nous trouvons chez l'animal comme chez l'homme.

Dans l'un comme dans l'autre, il y a recherche du plaisir et la peine est évitée; or, la satisfaction de l'instinct est un plaisir. Cependant, il est probable que, dans beaucoup de cas, les instincts se perpétuent par la seule force de l'hérédité, sans l'intervention du plaisir ou de la peine.

Les instincts sociaux s'imposant à nous constituent le devoir. Si le devoir est combattu efficacement par le désir personnel, après la satisfaction de celui-ci intervient le remords quand l'être est intelligent. Car l'obligation morale est la conscience d'une direction imprimée à notre volonté par toute la série d'activités antécédentes ancestrales. La conscience proprement dite ou sens moral est le rappel et la comparaison des actions. Dans cette faculté, nous trouvons la caractéristique spéciale de l'homme et la transformation de l'instinct social animal est accomplie.

Ainsi, le sentiment moral est un fait nécessaire, seulement il est modelé sur la nature particulière des instincts primitifs. La matière de la morale doit donc varier avec ceux-ci.

Le principe de la morale est le bien général, mais la morale s'arrête aux limites de la communauté, l'humanité s'évanouit à ce moment précis. Le devoir existe; qu'advient-il du droit? On peut le pressentir aisément.

Chez Darwin tout se tient d'une manière très nette : évolution, hérédité, instincts sociaux, conscience, obligation, remords, bien général, lequel d'ailleurs, comme chez la bête, ne franchit point les limites de la communauté. Par l'observation et l'induction, nous concluons des animaux aux groupes humains, et là expire la morale des instincts sociaux pour faire place à la concurrence vitale, au *struggle for life* ou triomphe de la force.

De plus, chez les animaux, les individus ne sont rien, il n'y a que l'espèce qui vaille. De même en est-il naturellement pour l'espèce humaine où nous ne trouvons en réalité, et ne pouvons trouver, qu'une morale sociale restreinte au groupe constitutif de la communauté, et à caractère utilitaire.

M. Létourneau, dans son ouvrage l'*Evolution de la morale,* cite ce passage d'Holbach : « La science des mœurs, pour être sûre, ne doit être qu'une série d'expériences constantes, réitérées, invariables ». Telle est aussi, dit-on, la pratique des évo-

lutionnistes; ils se bornent à observer les faits dans leur développement nécessaire.

Le point de départ de M. Létourneau est le suivant : le cerveau est un organe impressionnable qui conserve les empreintes qu'il a reçues. Il est donc susceptible, par l'accumulation des impressions, de devenir dressable ou éducable dans un sens déterminé. La morale n'est autre chose que le dressage que les conditions de milieu, les sociales surtout, impriment à notre centre nerveux principal. En vertu de ce caractère absolument passif, les idées et les sentiments auxquels nous attribuons un caractère moral ne sont que le résultat d'une accumulation héréditaire. Aussi le meurtre d'un de nos semblables n'est condamné, par notre conscience, que parce que le pouvoir social nous l'interdit, depuis une longue série de siècles, et que cette défense est accompagnée d'une sanction terrible. De même en est-il pour le vol, et c'est ainsi que se forme une opinion publique. Le sentiment du devoir tire son origine d'un lent et pénible dressage du cerveau ayant laissé des empreintes héréditaires. D'où l'on voit que l'on peut prendre sur le vif la genèse des notions éthiques, dont l'évolution a lieu dans le sens d'un progrès nécessaire, et qu'il faut bien reconnaître que l'éducation, le genre de vie fabriquent la morale.

La civilisation est pareillement une éducation et un dressage, mais il ne faut point qu'il se fasse

trop sentir, car alors le peuple devient avili et rétif au progrès.

Le bien, c'est le plaisir immédiat, l'utilité propre. Puis c'est l'utilité sociale ; un certain degré d'altruisme doit s'y joindre.

L'éthique est résultée des rapports sociaux eux-mêmes. Ce qu'on appelle principes moraux n'est point inhérent à la primitive condition mentale de l'homme. Les penchants moraux se sont lentement et péniblement formés dans la conscience humaine.

L'éthique tend spontanément à s'améliorer, car les peuples à morale inférieure, c'est-à-dire nuisible au corps social, sont par cela même moins bien armés que leurs rivaux.

Les poètes et les philosophes ont noté tout ce qu'il y avait de grand et de noble dans la pensée antique. C'étaient évidemment des fleurs rares, étrangères à la foule, peu comprises d'elle. Dans tous les temps, chez tous les peuples, l'élévation de l'esprit et du cœur est exceptionnelle ; son degré mesure néanmoins la valeur morale d'une race et d'une civilisation.

Les penseurs de l'antiquité gréco-romaine ont eu de grands coups d'aile en morale.

Dans toute société, il apparaît des individus supérieurs à leur milieu, des précurseurs troublant la somnolence générale et poussant le monde en avant, bien souvent à leur dam, car c'est un dangereux métier que celui de novateur, surtout

de réformateur moral. Bénis soient ces perturbateurs, ceux qui conçoivent déjà un idéal de moralité supérieure et forcément aussi une société parfaite, où chacun trouvera son existence complète. Çà et là on voit poindre des notions plus élevées, des précurseurs.

La perspective d'un progrès indéfini, c'est la foi moderne.

Dans l'évolution historique de la morale, M. Létourneau admet l'existence de quatre phases distinctes : 1° La phase bestiale, inférieure évidemment à l'éthique des chimpanzés et des gorilles qui ne se mangent point entre eux; 2° la phase sauvage. Au lieu de manger le vaincu, on en fait un esclave; 3° La phase barbare. Les crimes sociaux (meurtre, vol, adultère) sont punis; 4° La phase civilisée ou mercantile. On y constate une passion exclusive de l'argent qui entraîne les conséquences les plus graves.

A vrai dire, l'homme civilisé de nos jours n'a plus de morale; l'éthique du passé n'a plus d'autorité, celle de l'avenir n'est pas encore formulée. A nous d'en rédiger le code scientifiquement, en nous inspirant des faits observés, en greffant la nouvelle règle des mœurs sur la morale traditionnelle, en ce qu'elle a de juste et d'utile.

Pour rénover la morale, ce sont des modifications organiques qu'il s'agit d'obtenir ; il faut changer les empreintes morales, c'est-à-dire tel ou tel arrangement moléculaire fixé depuis des

siècles dans les centres nerveux; cela ne saurait être l'œuvre d'un jour, mais l'évolution est d'autant moins difficile qu'on a affaire à une race, à une nation dont la morale est plus ébranlée; c'est pourquoi les morales nouvelles naissent de préférence aux époques de décomposition sociale. L'histoire de la Rome impériale et décadente est un mémorable exemple de l'une de ces genèses de l'éthique.

M. Létourneau a écrit un ouvrage où se heurtent, sans qu'il s'en doute, deux doctrines contradictoires. La première, qui se dit scientifique et qui à tous les droits possibles à ce qualificatif, consiste à affirmer *implicitement* que la morale ce sont les mœurs, et c'est ainsi qu'il peut nous décrire une morale animale, une morale sauvage, une morale barbare et une morale civilisée, en tout cas moderne. Puis il y a une autre morale, celle de l'idéal, formulée par les précurseurs procédant par grands coups d'aile. On ne voit point entre les deux points de vue un processus bien lié, relevant de l'évolution suivant une marche progressive, par la grâce efficace de la sélection naturelle. M. Létourneau a même assez le sentiment de la contradiction qui hante sa pensée pour avouer, après avoir décrit la morale bestiale, que dans la phase animale la morale n'existe point. Assertion peu et même pas du tout scientifique, car pour le naturaliste l'animal a des habitudes, des mœurs, donc il a une morale.

Nous retrouvons ici ce fameux terme d'évolu-

tion avec lequel on prétend tout expliquer, lors même qu'il n'est nullement applicable, dans le sens où l'on s'en sert. Evoluer veut dire se développer dans une direction déterminée. Aussi, dans toute la phase bestiale, le développement se fait avec un caractère absolument égoïste ou passionnel, sans limite ou contrainte d'aucun genre que celle d'une force adverse plus considérable. Or, quand on reconnaît l'apparition successive de quelques éléments de moralité, dans les phases subséquentes, et qu'arrivé à la phase actuelle qui devrait être la plus perfectionnée de toutes, on nous dit néanmoins qu'elle s'accompagne des inconvénients les plus graves, il est permis de constater : 1° qu'on a admis implicitement une distinction entre la moralité et les mœurs ; 2° qu'ensuite on a beau torturer les choses, on ne saurait faire sortir le progrès moral de l'évolution, du développement du principe égoïste, point de départ originel. Ce principe, au lieu de se développer, se restreint au contraire. Il y a un fait nouveau : l'obéissance au maître, la tolérance forcée vis-à-vis de quelques-uns de nos semblables, ceux qui appartiennent au même groupe, à la même tribu, à la même cité. Nous sommes donc ici en présence d'un nouveau principe d'évolution servant de limite, de frein au précédent et destiné à jouer le rôle le plus considérable dans les destinées humaines, car il est la sauvegarde des sociétés quelles qu'elles soient. Le jour où il est entré dans la cervelle humaine qu'il

ne fallait ni voler, ni tuer, ni mentir, ni être injuste, il a dû se produire une révolution, une contre évolution bien considérable, car de telles idées étaient parfaitement contradictoires avec la série d'impressions qu'on nous dit avoir été accumulées dans cette cervelle, y prenant une force de plus en plus énorme dans le cours des siècles, telle qu'une avalanche roulant du sommet d'une montagne :

Vires acquirit eundo.

Mais parmi les hommes il n'y a pas seulement les dressés, les gens pliés à l'obéissance et qui arrivent à prendre, grâce à l'influence héréditaire, la crainte du châtiment (Bain) pour un sentiment d'obligation et une loi du devoir; il n'y a pas seulement les dressés, dis-je, il y a aussi les dresseurs chez lesquels on trouve une véritable évolution de la bestialité primitive qui se continue, savoir l'égoïsme effréné, l'orgueil sans limites, les passions débordantes qui vont chez les inférieurs annihilés, contrarier singulièrement la loi absolue du progrès.

D'après M. Létourneau, l'homme primitif est un animal inférieur aux singes anthropoïdes, animal n'ayant aucun sentiment de la vie de famille, entièrement livré à la domination de ses appétits carnassiers et déprédateurs. C'était, au début, un cannibale de la pire espèce, n'étant jamais retenu par le moindre sentiment moral, impitoyable envers l'âge et le sexe, dévorant dans l'occasion sa femme et ses enfants dont il n'avait nul souci.

Je ne sais si l'homme descend d'un anthropithèque, variété parmi les singes anthropoïdes. S'il en était ainsi, cet anthropithèque, au lieu d'occuper un échelon supérieur, serait un être singulièrement dégénéré, car sa postérité, l'homme primitif, celui de la période bestiale de M. Létourneau, est très inférieur, au dire de celui-ci, comme moralité, aux grands singes de notre connaissance actuelle, les chimpanzés et les gorilles. Ce sont eux qui auraient dû progresser puisqu'ils étaient tête de ligne, et s'il n'en a rien été, c'est que sans doute les cellules à progrès font défaut à leur encéphale. Tandis que celles-ci, par un de ces jeux incompréhensibles de la variabilité organique, et contrairement à toute corrélation, se sont produites chez le singe dégénéré, chez l'affreux anthropithèque dont nous sommes l'incontestable descendance.

Il devrait y avoir ce semble quelque analogie, et c'est là l'opinion commune, entre les sauvages actuels et les sauvages appartenant aux premières périodes de l'histoire. Parmi les premiers, on en trouve qui ne ressemblent nullement au portrait qu'on nous trace de la sauvagerie primitive. Ce sont des hommes et non des bêtes, qui ne possèdent point une denture de carnassiers et chez lesquels on trouve avec un véritable esprit de justice, des mœurs pures, un développement intéressant des facultés sympathiques. Or, comment nous donnera-t-on la preuve que l'homme n'a pas commencé partout de même, et qu'il n'a pas eu au moins les

sentiments affectueux dont témoigne le singe pour les siens? Il est pourtant bien probable que l'homme a dû avoir des instincts aussi perfectionnés que les animaux supérieurs, au lieu d'avoir été tout d'abord l'être le plus abominable de l'animalité, comme s'il était le fruit d'un véritable retour en arrière dans le processus évolutif. Pourquoi donc est-il devenu si souvent l'anthropophage, le meurtrier, le voleur, la bête livrée aux pires passions ? Nous pourrions le demander à Darwin, qui nous répondrait sans doute qu'en vertu de la variabilité organique il a surgi probablement un peu partout, rares ou nombreux, de véritables scélérats. Que ceux-ci par hérédité ont fixé les caractèsre de scélératesse qui pouvaient leur donner l'avantage, dans le *struggle for life,* sur leurs voisins plus moraux. Qu'ainsi est née l'attaque du semblable, la guerre, la destruction, l'anthropophagie, la déprédation sans mesure, et comme conséquence finale l'esclavage. La sélection naturelle a ainsi tourné au profit non des meilleurs, mais des féroces s'adonnant à la guerre, c'est-à-dire au meurtre et au vol.

Les nécessités de la défense ont dû corrompre nécessairement la moralité primitive. On s'est mis à tuer, à voler pour se défendre d'abord, se venger ensuite. D'où il résulte que l'humanité, dans son ensemble, à part des exceptions peu nombreuses probablement, a dû tomber dans une véritable déchéance (dont la tradition Juive pourrait

n'être qu'un écho), avec toutes les suites qu'ont dû entraîner la concentration vigoureuse des pouvoirs organisés soit pour la défense, soit pour l'attaque. Voilà une chute qui n'est que trop réelle et qui nous montre un spécimen non douteux d'évolution régressive.

D'après ce qui précède, le criminel pourrait très bien ne pas être, comme le veut M. Lombroso, un simple retour au type ancestral de l'anthropithèque. La variation organique qui a donné lieu au crime, dans les temps primitifs, peut également, et pour d'aussi bonnes raisons, donner lieu au crime dans le temps présent, surtout quand elle est subordonnée à des questions de dégénérescence, par intoxication ou autrement. La variabilité du type organique, au lieu d'être le fait d'un hasard quelconque, reposerait sur une causalité appréciable et déterminée.

L'homme, à un moment donné, se distingue des anthropoïdes, qu'il en procède ou non. On ne peut voir en lui une pure réceptivité cérébrale, particulièrement, qui le ferait se transformer docilement, suivant les impulsions que lui communiquerait le dressage, bien que celui-ci fût incompréhensible de la part de ceux qui l'exerceraient et qui devraient être aussi des éléments exclusivement réceptifs. Il y a chez l'homme que nous connaissons l'aptitude à réagir, laquelle n'a pu être transmise par une accumulation héréditaire si tout est passif à l'origine. La passivité perpétuée ne fera

jamais de l'activité propre, en se répétant d'âge en âge. L'aptitude à réagir sur les influences du milieu est, tout d'abord, la perception extérieure sans laquelle ces influences seraient comme non avenues, au lieu d'exercer, comme elles le font, une influence considérable sur la formation du caractère, des instincts, des appétits et des actes réflexes connexes. Puis cette influence s'atténue, c'est-à-dire que la part de la réaction augmente lorsque surviennent l'attention, la réflexion, l'abstraction, la généralisation, le jugement immédiat ou médiat. En effet, le germe humain contient tout cela, et le contact avec le milieu produit sur lui le même effet que la lumière et l'humidité sur la graine végétale.

Il peut paraître risqué, dans de pareilles conditions, de ne voir dans la morale, comme l'annonce M. Létourneau, d'un air de triomphe, que le fait d'impressions cérébrales accumulées et qui, une fois bien fixées par l'hérédité, se transmettent à perpétuité comme un caractère naturel. Or l'auteur admet quatre phases dans la morale et il en prophétise au moins une cinquième. Les dites phases, on le sait, ne se développent point par un processus ininterrompu l'une de l'autre, bien qu'elles se succèdent. C'est ainsi, par exemple, que la phase socialiste, ou éminemment altruiste, n'est point due à l'évolution de la phase mercantile où nous sommes plongés. Il y a plus. M. Létourneau admet, et l'expérience en fait foi, que dans toute société et

par temps, il y a des individus qui en morale (et cela arrive pour bien d'autres choses) sont de véritables novateurs, doués qu'ils sont d'un idéal supérieur à celui de leurs contemporains, précurseurs, troublant la somnolence générale et poussant le monde en avant, bien souvent à leur dam. Mais alors les idées morales sont donc autre chose qu'un pur dressage qui rendrait impossible toute supériorité de l'individu, relativement à son milieu dont il devrait exprimer, toujours et quand même, les empreintes, celles-ci ayant d'autant plus de force qu'elles auraient un caractère traditionnel et héréditaire.

Enfin si la morale se confond avec les mœurs, et tel est certainement le principe fondamental de M. Létourneau, comment a-t-il pu dire que la phase bestiale manquait de moralité, et que la phase civilisée ou mercantile n'en a plus ? La phase bestiale en avait une puisquelle avait des mœurs, puisqu'elle est décrite par l'auteur comme le premier stade de l'Ethique. La phase civilisée en a également puisqu'elle est la quatrième stade de la même Ethique. La contradiction est donc formelle et complète. Elle prouve à l'honneur de M. Létourneau que son idéal, en morale, ne cadre pas précisément avec les mœurs, et est destitué par cela même de tout caractère scientifique.

Ce caractère scientifique manque également à la foi moderne que partage l'auteur de l'*Evolution de la Morale,* foi qui se berce de la douce illusion

d'un progrès indéfini, au mépris de l'observation du passé et du présent. Il manque également à la thèse analogue du *millénium* socialiste, où dans une société parfaite chacun trouvera une existence complète.

Une dernière contradiction à signaler est la prompte disparition des empreintes cérébrales et séculaires du dressage survenant aux époques de décomposition sociale. C'est alors qu'on verrait naître de préférence les morales nouvelles. Cette décomposition est un fait psychologique, moral et qui est absolument inexplicable dans la donnée rigoureuse des empreintes cérébrales héréditaires, à moins qu'on en veuille faire un fait pathologique ayant dénaturé matériellement ces empreintes. Qu'en pense M. Létourneau?

Lui aussi n'a pas tenu un compte suffisant de l'observation; lui aussi a fait de la métaphysique sans le savoir.

CHAPITRE VI

MORALE IDÉALISTE

A. *Idéalisme critique.*

Kant. — Ce philosophe a évidemment voulu édifier une science de la morale, c'est-à-dire un corps de doctrines essentiellement constitué par des généralisations, des abstractions. Aussi a-t-il cherché à éliminer complètement tout empirisme de la morale telle qu'il l'a conçue.

Après avoir montré le caractère antinomique ou contradictoire de la raison théorique, il a pensé que cette raison est pratique dans ses rapports avec la conduite de la vie : « La volonté n'est autre chose que la raison pratique. — La volonté est la faculté de ne choisir que ce que la raison, dégagée de toute influence étrangère, regarde comme pratiquement nécessaire » (1). La raison pratique commande souverainement et l'homme est par cela seul lié, obligé. La règle des mœurs, ayant cette origine, doit être constituée par des lois ayant pour elles l'universalité et la nécessité.

(1) *Métaphysique des mœurs*, p. 44. Edition Barni.

Complètement étrangère à la sensibilité physique, à l'égoïsme, à un sentiment quelconque, nous lui devons l'obéissance sans qu'il soit possible de dire pourquoi. Kant lui-même reconnaît qu'il y a là quelque chose d'incompréhensible.

Cette obligation d'origine rationnelle implique, à titre de conséquence nécessaire, la liberté de l'homme qui n'aurait aucun motif de se sentir obligé s'il n'était point libre. A ceci on objecte que l'homme appartenant au monde physique, les phénomènes observés chez lui sont subordonnés au milieu, rigoureusement déterminés, de telle sorte que sa causalité propre ne peut être qu'apparente.

Kant accepte le bien fondé de l'argument et voici comment il cherche à le réfuter : l'homme appartient au monde phénoménal, il est soumis au temps, à l'espace, à la causalité, mais il fait aussi partie de l'ordre des choses en soi, qui est l'ordre des pures intelligences ou noumènes, lesquelles possèdent une existence supérieure aux conditions du temps, de l'espace, de la causalité. Ainsi nous sommes libres en tant que *causa noumenon*, nous avons une valeur propre, nous sommes une fin en soi et non un vulgaire instrument, nous avons droit au respect. Nous sommes libres aussi parce que nous sommes obligés, quelque mystérieuse que soit la raison d'être de cette obligation. Celle-ci s'impose à nous, comme direction de conduite, toutes les fois que nous pouvons

transformer le principe de nos actes en règle universelle. J'ajoute, sans y insister, que la liberté de l'homme paraît impliquer corrélativement deux postulats : celui de la vie à venir et celui de l'existence de Dieu. Nous possédons avec la morale une vue sur la métaphysique.

D'après ce qui précède, on voit que Kant n'a tenu aucun compte du sentiment que nous avons en nous-mêmes d'être une causalité libre. Il n'y a vu et ne pouvait y voir qu'une illusion, puisqu'il s'agit là d'un fait empirique, soumis à la condition du temps. Se plaçant au-dessus de ce dernier, dans l'ordre transcendental, il a conçu spéculativement l'existence du noumène rendant la liberté possible, puisque ce noumène est en dehors du monde des phénomènes, où tout est rigoureusement déterminé. Malheureusement nous sommes ici, la chose est de pleine évidence, en présence d'un de ces concepts de la raison pure dont l'illustre philosophe a dit le peu de bien que l'on sait, et c'est elle qui vient à l'aide de la raison pratique pour en permettre le fonctionnement, en faire la source de la morale.

Empiriquement parlant, on ne saurait méconnaître la coexistence de deux faits : le sentiment de la liberté et celui de l'obligation. Le premier fait, tout incontestable qu'il soit, en tant que donné par l'observation intérieure, est qualifié d'illusoire, ce qui n'a rien d'impossible, comme étant contraire à la doctrine du déterminisme

universel. Toutefois, cette illusion réelle ou fictive est le fondement certain de l'idée d'obligation qu'entraîne pour nous ce qui nous paraît être le devoir. Si nous n'avions pas, à tort ou à raison, le sentiment de l'indépendance de notre causalité interne, nous ne serions nullement obligés à nous conformer à une règle quelconque. Si donc l'indépendance est illusoire, l'obligation ne l'est pas moins.

Kant a fondé le bien sur l'obligation, au lieu de fonder l'obligation sur le bien. « C'est prendre, dit Cousin, l'effet pour la cause et tirer le principe de la conséquence » (1). D'où la théorie du devoir pour le devoir seul, indépendamment de tout sentiment. Dans celui-ci, Kant voyait de l'empirisme, évidemment, et il ne voulait point en tenir compte à cause du caractère abstrait qu'il assignait à la science morale. Il évitait ainsi toute recherche sur la nature rationnelle ou empirique du bien et sur la fin ou les fins à poursuivre. De très graves discords sont ainsi mis de côté, en négligeant la perfection des uns, le plaisir ou la joie des autres.

La morale de Kant, quoi qu'il en dise, est certainement basée sur la métaphysique, et le caractère rationnel et scientifique qu'il a voulu lui imprimer l'a conduit à son paradoxe du devoir pour le devoir, indépendamment de toute matière. Toutefois, comme le remarque M. Renouvier, il y

(1) Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, p. 349.

a apporté en réalité deux correctifs : » Les fins, qui sont des devoirs d'après Kant, sont au nombre de deux, le perfectionnement de soi-même et le bonheur d'autrui ». Du principe général on pourrait inférer, et on l'a fait, qu'agir par sympathie, par compassion, par charité n'a aucun caractère de moralité, et même que de tels actes vont contre la morale.

Kant n'a point voulu faire de la morale une science basée sur l'expérience, et la preuve c'est qu'il n'a point employé l'induction. Il ne me paraît pas non plus avoir fait usage, à proprement parler, de la méthode déductive, mais si j'ai bien réussi à le comprendre, il a procédé intuitivement puis par voie de corrélation, d'où ses postulats. Il a fait appel aussi à la généralisation dans la solution qu'il donne, comme règle des mœurs, au problème pratique posé par l'obligation.

Celle-ci a évidemment tout d'abord, un caractère empirique. La passion, le sentiment personnel, l'ignorance, elles-mêmes, vicient nos actes avant toute conception d'un idéal, ou sont susceptibles de l'altérer plus tard en troublant la vue de la conscience. Ainsi on peut croire de bonne foi, preuve en soit les fanatiques, qu'on accomplit un devoir réel quand on commet un véritable crime. On ne peut donc pas dire que le sentiment de l'obligation soit la pierre de touche du devoir à remplir. L'illusion n'est que trop facile sur ce terrain là, qui n'en est pas moins un facteur impor-

tant de l'acte moral, mais qui en lui-même est insuffisant pour le constituer. Le devoir n'est donc pas toujours aussi clair qu'on a pu se l'imaginer. Il faut néanmoins résoudre la difficulté, faute de quoi la doctrine morale restera dans un empirisme incertain. Eh bien Kant me paraît avoir donné une solution approximative du problème posé. Ne méconnaissant point les illusions possibles, et parfois certaines, se rattachant au sentiment de l'obligation, il a cherché une loi qui pût servir de règle à l'intelligence et la guider dans tous les cas, même les plus douteux à première vue. D'après lui, je l'ai déjà dit, il faut toujours agir de manière que le principe de nos actions puisse être érigé en une maxime universelle. Or, on ne peut élever au rang de maxime universelle la faculté pour l'homme de tuer son semblable quand il lui plaît, de le dépouiller de ce qui lui appartient, de le réduire en esclavage, en un mot de porter atteinte à sa vie ou à sa liberté. Il doit toujours le traiter comme ayant une valeur propre, comme étant non un instrument quelconque, mais une fin en soi.

Cette règle est évidemment bonne à suivre, bien que n'ayant en elle-même qu'une valeur relative. En effet, il a existé une époque où, par exemple, l'esclavage paraissait la chose la plus naturelle du monde, et où, par conséquent, l'application de la règle n'aurait pas donné les mêmes résultats qu'au moment présent. Notre idéal s'est élevé, perfec-

tionné sous ce rapport, ce qui nous permet de supposer qu'il pourrait en être de même dans l'avenir, et que les applications actuelles de la maxime laissent encore passablement à désirer. Considération qui n'en supprime nullement la valeur, car l'homme ne saurait être responsable que de ce qu'il est en état de concevoir.

B. *Successeurs de Kant en Allemagne.*

Je ne parlerai que sommairement des successeurs immédiats de Kant en Allemagne.

Fichte. — D'après ce philosophe, l'homme est une causalité libre. Le principe de la morale consiste dans cette nécessaire conception de l'intelligence qu'elle est appelée à maintenir la liberté d'une manière absolue. La fin de la vie du genre humain sur la terre c'est que, dans cette vie, les hommes puissent ordonner librement toutes leurs relations conformément à la raison. Le fond de cette philosophie c'est que le subjectif crée l'objectif en le posant.

Schelling. — Nous voici en présence de la philosophie de l'Absolu, de l'identité du subjectif et de l'objectif qui ont les mêmes lois. On va des idées à la nature. Schelling admet une liberté qui doit se conformer non à une loi extérieure, mais à une nécessité interne de la nature propre à l'homme. Ce système de l'identité absolue, de l'indifférence du différent fait une part évidemment fictive à la liberté de la personne.

Hegel. — Au dire de ce grand abstracteur de quintessence métaphysique, tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel. Malgré des assertions pouvant, dans les écrits de ce philosophe, paraître favorables à la liberté humaine, elle n'est en réalité pour lui qu'une vaine apparence. A son dire, la volonté générale réalisée dans l'Etat est la loi essentielle de la raison; l'homme existe pour l'Etat, et non pas l'État pour l'homme; l'essence de la moralité c'est l'abdication de la volonté individuelle devant la volonté générale et collective, et cette abdication même constitue la vraie liberté. D'autre part la liberté c'est l'esprit du monde, et la réalisation de la liberté l'évolution de tout ce que renferme l'esprit du monde, la manifestation de toutes ses virtualités.

Schopenhauer. — Depuis Fichte, Schelling, Hegel, la philosophie s'est particulièrement, mais non toujours (il y aurait injustice à le méconnaître), inspirée du matérialisme, du Darwinisme, de l'évolutionisme, au très grand préjudice de la liberté humaine. En dehors de ce courant, il y a Schopenhauër, et ne s'y associant que médiocrement il y a de Hartmann. Leurs doctrines sont des expressions particulières et modernisées du pessimisme Bouddhiste, et leurs morales basées sur la métaphysique telle qu'ils la comprennent.

D'après Schopenhauër le monde où nous nous mouvons est un monde d'apparences. Il est le plus

mauvais des mondes possibles; d'où la nécessité de détruire l'être et la vie. La moralité consiste dans la négation pratique d'un tel monde. C'est la volonté qui constitue l'essence même de l'homme et qui saisit l'essence universelle en se saisissant elle-même. Cette volonté est inconsciente et c'est un X.

Il y a une liberté intelligible mais il n'y a point de devoir. La liberté n'est point phénoménale, elle a précédé notre naissance et alors a fait son choix. Celui qui est né bon restera bon. Celui qui est né méchant restera méchant. Le moraliste n'établit aucune loi qui commande; il constate ce qui est, voilà tout. Le premier principe de la morale c'est le panthéisme absolu (le monisme) qui admet l'absolue unité des êtres : tous les individus ne sont qu'un seul et même être. L'absolu, l'universel est à la fois le vrai principe et la vraie fin des individus. La moralité consiste dans la réduction des individus à l'unité, dans la négation pratique du moi ou de l'égoïsme, dans le renoncement à la volonté de vivre sous une forme individuelle. Le sage reconnaît que son moi n'est rien, que le principe d'individuation n'a qu'une valeur trompeuse, que la diversité des êtres a sa racine dans le même Être.

Comment sort-on de l'égoïsme pour entrer dans la fraternité? C'est par la pitié grâce à laquelle le non-moi devient en quelque sorte le moi. La justice n'est qu'une forme de la pitié, et une initia-

tion à l'anéantissement de soi-même. On arrive ainsi par le renoncement à l'abolition du vouloir. Ne plus vouloir l'existence, revenir à l'unité absolue, voilà en quoi consiste la complète libération, l'acte de liberté par excellence, et par conséquent la suprême moralité. Pour atteindre un pareil but, il faut franchir successivement la chasteté absolue, l'ascétisme, puis on entre dans la *Nirwâna*. L'effort volontaire a pour but le bonheur et celui-ci est la fin de toute volonté. Cet effort est illusoire, donc il faut renoncer à la volonté, au vouloir. Il n'y a de réel que le bonheur négatif de l'anéantissement de l'être. Il faut détruire le vouloir-vivre en détruisant l'éternelle illusion, le mensonge des formes et des phénomènes. Il faut tuer le vouloir, là est la délivrance dans l'anéantissement. La base de la morale qui conduit à la délivrance, c'est la sympathie, c'est la pitié, c'est la charité. Toute la morale est une abdication méthodique du sens propre, une immolation persévérante de la volonté qui est le fond de l'Etre (1).

---

(1) Quelques mots, à propos de Schopenhauër au sujet de la morale du Bouddhisme. Pour Siddartha ou Çakyamouni le principe d'action est un immense amour pour toutes les créatures humaines qui sont égales devant le mal physique et le mal moral, dont elles doivent être affranchies par le Nirwâna. Tel est le but, le salut éternel mettant l'homme à l'abri des métamorphoses sans fin. Ainsi plus de 600 ans avant la venue du Christ le principe fondamental, le principe dominant tout autre, en morale, pour le Bouddha, c'est l'amour, la charité sans bornes ayant pour but le salut de l'humanité, but suprême pour lequel lui, l'un des dieux, s'est incarné et a

De Hartmann. — Au dire de ce philosophe, la liberté n'existe que dans l'acte où l'Un-tout se donne à lui-même l'existence, mais comme l'univers est mauvais, c'est un acte de bêtise absolue. De Hartmann maintient l'idée du devoir tout en niant la liberté individuelle. La volonté est dirigée par une raison inconsciente et les deux principes sont réunis dans l'unité suprême. Le devoir et la raison s'opposant à la folie du vouloir vivre, et imposant sa loi à la nature produit de ce vouloir. Le devoir consiste à amener un état de choses où tout devoir aura disparu. La moralité poursuit la réalisation de la fin suprême de l'univers. Or l'absolu ou l'universel est le principe et la fin des individus qu'il contient tous, et dont l'existence propre est illusoire. Lui seul est. Cette considération déracine l'égoïsme et conduit à la fraternité. L'individu doit être dévoué absolument au Tout.

---

résisté à la tentation de plusieurs diables. Quant aux moyens à mettre en usage par l'homme, ils consistent dans une lutte incessante contre le corps et ses passions, et, pour les mieux vaincre, embrasser la vie monastique dont voici les règles : Vivre d'aumônes, manger très peu, porter des haillons pour vêtements, vivre dans les forêts. Ne recevoir ni or, ni argent, n'écouter ni faire de la musique. Célibat absolu ; vie de renoncement, de sacrifice, tuer l'égoïsme. Pratiquer l'aumône dans une très large mesure ; confesser publiquement ses fautes.

Il y a évidemment des rapports étroits de doctrine entre le Bouddha et Schopenhauër. Il en existe également, soit dit en passant, avec le catholicisme et relativement à l'amour, comme principe fondamental de la morale, et relativement à diverses pratiques religieuses et à l'esprit qui les inspire.

Le grand œuvre et le but du progrès est l'anéantissement du monde. La fin de l'Etre absolu est le bonheur; donc, en travaillant aux fins de l'absolu, nous travaillons à notre propre bonheur. Cet absolu a été foncièrement malheureux avant l'origine du monde. C'est à lui que nous devons nous dévouer par pitié pour lui. Le dernier mot de la morale est la délivrance de l'être absolu. Le progrès de l'espèce humaine et son affranchissement seront accomplis par un suicide universel, vraiment cosmique, dont la science fournira les moyens d'exécution. Avec lui la vie, l'existence seront anéanties. On en aura fini avec les ruses de l'inconscient qui veut vivre et le Tout entrera dans le nirwâna.

Vrai sabbat de métaphysique, ainsi que le dit à ce propos M. Fouillée, qui s'y entend.

Depuis Fichte, la philosophie allemande idéaliste a particulièrement visé la destruction de l'individu, son absorption dans le tout. Je me contente de constater cette tendance générale sinon exclusive.

C. *Ecole éclectique en France.*

Cousin. — Dieu, type de la personne morale que nous portons en nous, est la perfection absolue et le principe du vrai, du beau, du bien qui sont ses attributs fondamentaux. La raison est la faculté qui nous révèle les trois absolus du vrai, du beau, du bien. La doctrine de Cousin est idéaliste et il

le reconnaît de bonne grâce en disant que son idéalisme est tempéré par une juste part d'empirisme.

Le bien répond à un jugement de la raison, jugement d'où procède comme suite le sentiment moral. La morale a des axiomes comme d'autres sciences ont les leurs. Les vérités qui en dépendent, nécessaires aux yeux de la raison, sont obligatoires pour la volonté; cette obligation est absolue, universelle. Le bien c'est ce qui est obligatoire et non ce qui est obligatoire qui est le bien. L'obligation est le fondement de la liberté; l'expérience intime en confirme l'existence. L'homme n'est libre que dans la volonté, le devoir d'obéir à la raison est la loi de la volonté. La loi du devoir serait un idéal presque inaccessible sans le sentiment moral qui vient à l'aide de la volonté.

En tant qu'éclectique, Cousin fait en morale une part à l'intérêt dans la poursuite du bonheur qui est une des fins de notre nature. La véritable fin de l'homme est dans l'infini vers lequel il marche.

La loi pratique de nos actions (élever le principe de celles-ci à l'état de maxime universelle) fait reconnaître, avec la dernière clarté, où le devoir est, et où il n'est pas (1).

Jouffroy. — Notre intelligence a évidemment besoin qu'on lui explique l'obligation. A côté de l'idée si litigieuse du bien, il y a un autre point de

(1) Cousin, *Du vrai, du beau, du bien.*

vue, celui du stoïcisme qui cherche la raison d'être du devoir dans la conformité de l'homme avec sa vraie nature : ζῆν ομολογουμένως φύσει, principe ainsi interprété par Chrysippe : conforme-toi à la raison. Cette nature se traduit par des dispositions, par certaines virtualités qui tendent vers une fin déterminée. Or, il est manifeste que, lorsque Kant dit que l'homme est une fin en soi, cela n'a trait qu'à la valeur propre, à la dignité de l'homme, et qu'il n'a nullement songé, par cette expression, à tenir compte de la fin naturelle à chaque personne. Fichte, lui, en tient compte puisqu'il déclare que la fin du genre humain sur la terre c'est que, dans cette vie, les hommes puissent ordonner librement toutes leurs relations conformément à la raison, qui est la partie supérieure et essentielle de notre nature, ainsi que l'enseignaient les stoïciens. Jouffroy me paraît égalemet se rapprocher de leur doctrine en cherchant à déterminer quelle est la fin de l'homme, et celle-ci affirmée (*à priori*) il en conclut qu'il est obligatoire de s'y conformer, la raison elle-même nous l'impose.

Jouffroy n'a point cherché à expliquer l'idée du bien par les notions de beauté, de perfection, d'intelligibilité, d'ordre, de puissance, ni surtout par celles de plaisir et de joie. « L'idée par laquelle je traduis l'idée du bien, c'est celle de fin, je dis qu'il est évident pour tout homme, d'abord qu'il a une fin ensuite que cette fin est son bien, que cette fin est précisément ce qui est caché pour lui sous le mot

de véritable bien... Quelle est cette fin ? C'est son bien, son véritable bien; c'est là en quoi consiste pour tout être intelligent et libre, son véritable bien et par conséquent son devoir » (1). Puis la doctrine se complète : « Chaque être a reçu une nature appropriée à sa destination... s'il est vrai que chaque être ait reçu sa destination ou sa fin de sa nature, il s'ensuit que l'on peut lire la fin de chaque être dans sa nature..... et par conséquent dans son développement et dans sa vie... De là deux moyens nets, clairs, démonstratifs de déterminer pour un être donné sa destination, sa fin, son véritable bien, ce qu'il doit faire : 1° l'étude de sa nature; 2° l'étude de ses développements, de sa vie (2). S'il existe au monde des êtres intelligents et libres, ces êtres n'ont pas seulement comme tous les autres une fin et une nature appropriée à cette fin... étant intelligents il leur est donné de comprendre ce monde dont ils font partie... étant libres il leur est donné de plus, de réaliser volontairement cette fin » (3). Comme disaient les stoïciens, on est vertueux lorsque sciemment on prend la nature pour guide et pour règle. Parole dont je crois pouvoir rapprocher ces mots de Leibnitz : *Bonum naturale quum est volontarium, fit bonum morale.*

---

(1) Jouffroy, *Droit naturel*, II, p. 313, 314.
(2) *Ibid.*, p. 315, 316.
(3) *Ibid.*, p. 333, 334.

Je reprends la théorie de Jouffroy. « Avant que notre raison soit éveillée, notre nature nous pousse à sa véritable fin... Elle nous y pousse par les instincts... elle nous y pousse par l'égoïsme... alors, nous faisons par désir ce que nous devons faire par intelligence, par raison, par devoir... Ainsi nous ne pouvons pas trouver dans l'instinct, dans l'égoïsme notre véritable loi... aussi, nous ne sommes point des êtres moraux tant que nous ne faisons qu'obéir à l'instinct et à l'égoïsme bien qu'ils soient déjà la voix de la nature... Nous arrivons à l'état moral le jour seulement où nous avons compris que nous avons une fin, et que cette fin c'est notre bien... de là obligation pour tous les cas d'agir d'une certaine manière pour arriver à un certain bien... alors nous sommes sous l'autorité d'une loi qui est notre véritable loi » (1). Il est donc nécessaire de compléter l'œuvre des appétits, des instincts par nos autres facultés d'ordre supérieur : la sympathie, l'intelligence, la volonté. Telle est la conclusion de Jouffroy qui déclare que : « la fin véritable de la vie c'est de créer en soi la personne humaine, la personne morale » (2).

Jouffroy fait un reproche à Kant d'avoir négligé l'idée de fin qui joue dans sa propre théorie un rôle capital. Cette fin se déduit de la nature humaine et celle-ci est essentiellement la raison,

---

(1) *Ibid.*, p. 359, 360, 361.
(2) *Ibid.*, p. 379.

voilée d'abord dans l'instinct et l'appétit, puis pleinement manifestée dans ses expressions supérieures. Ainsi l'homme est sa loi à lui-même, de là l'autonomie de la raison et non l'autonomie de la volonté, comme Kant le disait de préférence. Je crois que nous ne sommes pas loin du stoïcisme, et qu'il est permis de rappeler ces paroles de M. Bouillier : « L'homme est sa loi à lui-même; il la porte au-dedans de lui, imprimée dans sa propre essence ».

Soit dit incidemment, je ne puis m'expliquer le reproche fait à Jouffroy par plusieurs philosophes de s'être contenté d'énumérer les tendances de l'homme, sans les classer, et sans établir entre elles une hiérarchie de supériorité. Les dernières leçons du *Droit naturel* me paraissent établir précisément le contraire.

Paul Janet. — D'après ce philosophe la morale de Kant doit rester dans la science, mais elle doit elle-même s'appuyer sur la morale d'Aristote, qui fait une part au plaisir dans l'exercice du devoir; et dans la conciliation de ces deux doctrines un utilitarisme noble et éclairé, comme celui de Stuart Mill, doit trouver satisfaction.

Le bien naturel précède le bien moral et lui sert de fondement. Le bien naturel vaut par son excellence propre, il est la perfection et aussi le bonheur. Celui-ci n'est point un choix, une combinaison de plaisirs, c'est la plus haute joie adéquate à la plus haute excellence. La doctrine de la perfec-

tion et la doctrine du bonheur qui s'identifient, dans le fond, n'excluent point la doctrine du devoir. Le devoir c'est la loi qui nous impose de rechercher notre perfection, c'est-à-dire notre vrai bonheur. La volonté veut le vrai bien; l'autonomie de la volonté est le principe législateur de la morale. Le devoir consiste à rechercher ce qui est naturellement bon, et l'acte moralement bon est celui qui est fait par devoir. Le devoir n'est donc pas sa raison à lui-même, il la puise dans le bien, faute de quoi il ne serait qu'une règle arbitraire.

Double essence de l'homme : il est à la fois individu et membre de l'humanité. Il est à la fois un tout et une partie du tout. Etant lui-même un tout, il ne doit pas être absolument sacrifié au tout dont il fait partie, et réciproquement, il ne doit pas ramener à lui-même, comme centre, le tout dont il est partie. Il ne doit pas être un moyen par rapport aux autres, et les autres ne doivent pas être un moyen par rapport à lui. C'est la participation au devoir et à l'absolu qui communique à la personne humaine une valeur absolue : *homo res sacra homini.*

Le bien se différencie du vrai par son caractère obligatoire, le même caractère le différencie du beau. De plus, celui-ci est impersonnel et extérieur, tandis que le bien est personnel et intérieur.

La morale est étroitement liée à la métaphysique. Conception d'un idéal, c'est-à-dire de quelque chose d'infiniment supérieur à tout ce qui est

nécessaire à la morale. L'homme idéal est la plus haute participation possible de l'homme réel à l'être absolu.

L'hypothèse d'une morale du dévouement, supérieure à la morale du devoir, fléchit dans les cas les plus nombreux et les plus ordinaires.

Le devoir n'est point une conséquence du droit, ni le droit une conséquence du devoir. Mais le devoir et le droit se fondent en même temps, dans un même acte, sur un même principe, le principe de la perfection essentielle de l'être humain, en un mot sur la dignité de l'homme à laquelle on ne saurait porter atteinte. Le droit c'est la faculté de concourir soi-même à sa propre destinée. Le devoir c'est la volonté supérieure qui commande à l'inférieure.

La volonté accompagnée de la conscience, c'est-à-dire du discernement du bien et du mal, est ce qu'on appelle la liberté. Elle est la fin à laquelle nous devons tendre (devoir), ou le moyen que nous avons de nous élever à cet état (pouvoir). Elle est le libre arbitre, puissance de choisir entre la liberté et l'esclavage.

Tout acte d'intelligence étant représentatif ou contemplatif n'exerce directement aucune action sur la volonté. La liberté peut être définie, la puissance d'agir d'après des concepts ou capacité d'agir selon la raison. Par l'intervention de l'entendement, la volonté se trouve affranchie : 1° de la contrainte extérieure; 2° de la contrainte inté-

rieure des impulsions. Elle est la puissance de commencer un mouvement. Le sentiment intérieur de la liberté est donc le sentiment que nous avons de ce pouvoir qui, tout en étant déterminé par l'entendement, ne trouve qu'en lui-même la force de réaliser ce que l'entendement propose. Le déterminisme rationnel est la liberté.

Il y a des cas fréquents où les devoirs sont d'accord avec les penchants. La moralité ne peut donc être définie une lutte contre nous-mêmes.

Le bonheur n'est pas la récompense de la vertu; il est la vertu elle-même. La vie future ne doit pas être présentée comme une récompense, mais comme une délivrance.

Fouillée. — Le système de la liberté et celui du déterminisme n'ayant pu se détruire, pendant une lutte de tant de siècles, doivent marquer deux directions légitimes de l'esprit, qui, si elles étaient poussées assez loin, finiraient par converger. Le moi conçoit tout comme multiple hors de sa propre unité. Il est une donnée immédiate. Ce qui constitue essentiellement la liberté morale, c'est l'indépendance par rapport à toute contrainte extérieure ou intérieure : elle est proprement la volonté. Libres ou non, nous tendons à la liberté. La liberté nous semble le pouvoir de faire équilibre aux raisons tirées de la nature intrinsèque des choses par une raison tirée de l'indépendance du moi. Le libre arbitre c'est le moi trouvant dans le moi une raison d'agir qu'il se fait à lui-même, au

lieu de la recevoir du dehors. En fait, le moi est déterminé à se déterminer soi-même. L'idéale liberté est en même temps une puissance; elle est un moyen terme nécessaire entre le mécanisme et la liberté réelle. Si notre désir dominant est celui de la liberté, c'est que déjà sans doute nous portons en nous-mêmes l'organe de la liberté, et cet organe fût-il invisible aux yeux de l'âme, la tendance à la fonction suffirait à le produire un jour. Un acte ne peut être moral qu'en tant qu'il est libre et absolu en lui-même : c'est la condition de la responsabilité personnelle. La responsabilité est l'attribution des actes au moi. Or dans l'hypothèse du déterminisme, il n'y a point de moi, point d'individualité. La liberté introduite dans l'idée du bien tend à devenir l'essence du bien même. La liberté du vouloir est le fond même du divin. La moralité consiste à aimer le bien et aimer le bien c'est aimer la liberté même. La liberté est l'essence de l'amour. Les principes de la morale ont pour suprême fondement la suprême charité. L'amour est déterminant, mais il n'est pas pour cela déterminé; c'est un moteur irrésistible, mais c'est un moteur qui se meut lui-même. Aimer c'est faire un acte qui n'a point de relations avec le temps. Là est la suprême certitude, la suprême indépendance, la suprême liberté. L'amour doit être le premier degré de la liberté. La moralité libre est la seule force capable de réaliser l'amour universel. Le déterminisme moral a son principe dans l'amour

du bien, mais ce principe le pousse à se changer en une doctrine de liberté. Il faut que l'amour du bien franchisse le déterminisme pour se rapprocher peu à peu de la croyance commune à la liberté. La liberté se manifeste d'abord comme idée, puis comme désir et enfin comme amour. Dans l'amour, la nécessité est toute pénétrée de liberté. La volonté doit être en connexion avec la raison suprême et pourtant elle doit être libre ; elle doit se mouvoir dans un milieu intelligible qui la soutienne sans la détruire. L'idée de Dieu (qui est l'amour infini) ou de la liberté infinie est la source même de notre liberté. Dieu attire à lui toutes choses par persuasion. L'homme en partie déterminé, par Dieu, et par les autres êtres, doit être aussi en partie déterminant et coopérant. Il doit participer à cette liberté absolue dont la nécessité n'est que le symbole ou l'expression détournée. La vraie liberté morale est la puissance de se déterminer d'une manière désintéressée, avec la conscience de son indépendance par rapport à toute cause étrangère. L'idée de la liberté semble fournir une méthode d'approximation indéfinie vers la liberté même. Le déterminisme se rapprochant ainsi peu à peu de la liberté, dans la connaissance relative, nous pouvons induire que dans l'ordre de la connaissance absolue les deux choses doivent probablement se concilier. La doctrine de la nécessité doit se compléter en montrant comment le déterminisme arrive à prendre la forme de la liberté,

et la doctrine du libre arbitre, à son tour, doit se compléter en montrant comment la liberté prend la forme du déterminisme. Une nécessité absolue signifie une nécessité libre. Nous ne pouvons voir qu'une hypothèse dans le déterminisme universel (1). Dans le fond dernier des choses on peut admettre qu'une puissance réelle, une cause supérieure au déterminisme des phénomènes répond à l'idée de liberté, et se manifeste par cette idée en même temps que par les phénomènes.

La morale future devra chercher son fondement inébranlable dans la plus radicale des expériences qui est la conscience même de soi. La morale sera l'ensemble des conséquences qu'on peut déduire pour la conduite, non seulement des conditions de la vie individuelle, mais encore de l'expérience intérieure. Nous concevons les autres hommes comme doués d'une conscience analogue à la nôtre. Nous ne pouvons pas ne pas concevoir les autres, nous mettre à leur place, nous mettre en eux par la pensée. De là une sorte d'altruisme inhérente à notre nature intellectuelle. C'est la liberté morale seule qui établit l'égalité des hommes entr'eux (2). En agissant sur d'autres hommes, il y a plus qu'une action mécanique, qu'un simple phénomène en cause. Il y a des consciences, il y a des êtres pour

---

(1) Fouillée, *La liberté et le déterminisme.*

(2) *Les transformations de l'idée morale*, Revue des deux mondes, 1889, 15 septembre.

soi qui ne sont point des choses, mais des personnes vivantes et égales à nous. De là le précepte : agis envers les autres comme si tu avais conscience des autres, car ils sont des consciences eux aussi. En admettant la conscience d'autrui comme aussi réelle que la nôtre et de même rang, nous avons nécessairement l'idée d'une réalité commune à tous, d'une vérité et même d'une existence qui nous dépasse qui est l'être universel : c'est l'idée suprême de l'intelligence. De là va naître pour l'homme, être intelligent, un idéal moral. En effet, puisque mon intelligence sort ainsi de moi pour embrasser l'universalité des êtres, le bien idéal de mon intelligence serait d'être à la hauteur d'une intelligence universelle qui doit être conçue, non comme la science universelle, mais comme la conscience universelle. L'idéal d'une conscience universelle saisissant la réalité intime de tous, les réconciliant ainsi dans son sein, ce sera la conscience morale de la philosophie future. D'où le précepte moral : Agis comme si tu étais la conscience universelle. Si la morale future peut trouver une première base dans la constitution essentielle de la conscience, elle en trouvera une plus intime et plus profonde dans la constitution de la volonté. A mesure que l'on comprendra mieux la nature à la fois individuelle et universelle de l'intelligence, on verra qu'elle implique la nature également individuelle et universelle de la volonté même, ainsi que de la sensibilité qui en est inséparable. L'être n'est

point éparpillé en monades séparées par une sorte de vide. Nous sommes au contraire pénétrés de toutes parts, ouverts par tous les côtés de notre être, sans cesse traversés par le courant de la vie universelle. L'atomisme moral disparaîtra et sera remplacé par une doctrine d'unité progressive panthéistique, laquelle est le monisme des Allemands. Je veux l'univers, l'univers se veut en moi je ne puis me vouloir pleinement sans vouloir le tout. La volonté de l'universel est la volonté normale (1). Quand la lutte pour la vie est suspendue, nous nous plaisons à contempler l'universel, nous voulons universellement, aimons universellement. Il y a donc en nous une bonne volonté radicale, une volonté morale primitive, une force morale antérieure à tout. C'est là le principe fondamental de la moralité. L'idée de l'obligation, au lieu d'être une forme vide, comme chez Kant, aura pour contenu l'idée même de la conscience universelle. Là sera son intérêt pour nous : aimer tous les êtres dans l'être universel. C'est la vie universelle qui, dans son antithèse avec la vie individuelle, apparaît comme constituant l'objet de la moralité. Ce qu'on nomme devoir sera le contraste de l'intérêt universel avec les intérêts sensibles. Le devoir sera non plus un *impératif* mais un *persuasif*. Ce que nous devons, nous le voulons déjà au fond de

(1) *La liberté et le déterminisme.*

(2) *Revue des deux mondes*, 1889, 15 septembre.

notre être et de notre conscience, par cela même que nous avons en nous un vouloir qui va à l'universel, et pas seulement un vouloir concentré dans le moi. Le devoir est l'expression de ce devoir radical. Un idéal certain dont la réalisation est incertaine, voilà ce que l'homme se proposera à lui-même par la moralité. C'est peu au point de vue du savoir, c'est assez au point de vue de l'action. Avec les progrès de la science, de la philosophie, de la vie nationale et même internationale, avec l'agrandissement de l'horizon humain et même si on peut dire cosmique, des buts de plus en plus élevés et de plus en plus impersonnels s'offriront à l'individu. Il se verra entraîné dans un tout immense dont il ne sera qu'une parcelle infime. Il prendra, à ses propres yeux, une importance de moins en moins grande, d'où pour lui, avec l'affaiblissement de l'égoïsme, la possibilité plus grande du sacrifice (1).

D. *Idéalisme esthétique.*

Ravaisson. — On pourrait définir le bien, comme le firent les Grecs et particulièrement les stoïciens par le beau, puis le beau par l'harmonie et l'unité, ou encore par ce qui détermine l'amour, ou par l'amour lui-même. Le dedans des choses est l'âme, et le dedans de l'âme le vouloir. L'amour vrai, ou

(1) Fouillée, *Revue des deux mondes*, 15 septembre 1889.

amour de ce vrai bien qui lui-même n'est que l'amour, n'est-ce pas la sagesse?

L'idée du bien se ramène à la beauté, la beauté à la bonté ou amour. C'est, ce semble, l'amour qui est le principe et la raison de la beauté..... le bien c'est l'amour lui-même. L'esthétique n'est pas seulement une partie importante de la philosophie; considérée dans ses principes où elle s'identifie à la morale, elle devient la philosophie elle-même. Si donc la beauté est le mobile de l'âme, et ce qui la fait aimer et vouloir, c'est-à-dire agir, c'est-à-dire vivre, c'est-à-dire être, puisque pour l'âme, puisque pour toute substance, être, vivre, agir sont même chose, la beauté, et principalement la plus divine et la plus parfaite contient le secret du monde. Nous avons le besoin de la perfection, nous en portons en nous le type; c'est d'après ce type que nous jugeons de tout. Notre personnalité, consistant dans notre volonté intelligente, est, dans l'ensemble de ce que nous sommes, un génie, selon l'expression antique, c'est-à-dire un principe générateur spécial, ou encore un dieu, un dieu particulier, dont l'empire a ses bornes; ce génie ne produit rien, ne peut rien que par la vertu supérieure, à laquelle il participe, du Dieu supérieur, du Dieu universel qui est le bien absolu et l'amour infini. Et ce grand Dieu, suivant une parole célèbre, n'est pas loin de nous. Mesure supérieure à laquelle nous comparons et mesurons nos conceptions, ou plu-

tôt qui les mesure en nous, idée de nos idées, raison de notre raison, il nous est plus intérieur que notre intérieur; c'est en lui, par lui que nous avons tout ce que nous avons de vie, de mouvement et d'existence; il est nous, pourrait-on dire, plus encore que nous ne le sommes. Peut-être faut-il dire que nous voyons tout en Dieu, parce que c'est en lui seul que nous voyons. La nécessité morale n'exclut point la liberté, au contraire, elle l'implique. Le sage ne peut pas ne pas bien faire. En est-il moins libre? C'est celui que les passions asservissent, c'est celui-là qui flotte incertain entre le bien et le mal. Le sage, en choisissant le bien, le choisit infailliblement, en même temps avec la volonté la plus libre. C'est peut-être que le bien ou le beau n'est en réalité autre chose que l'amour qui est la volonté dans toute sa pureté. Du point de vue intérieur et central de la réflexion sur soi, l'âme ne se voit donc pas seulement et aussi, comme en son fond, l'infini d'où elle émane; elle se voit, se reconnaît elle-même. L'infini, l'absolu, dont la nature ne nous présente que des limitations, consiste dans la liberté spirituelle. La liberté est ainsi le dernier mot des choses. Sous la surface où se passent les phénomènes, dans l'essentielle et éternelle vérité, tout est grâce, amour, harmonie (1).

(1) F. Ravaisson, *La philosophie en France au* XIXe *siècle*. Voir aussi l'article de M. Ravaisson, sur la métaphysique et la morale, paru dans la *Revue de métaphysique*, 1er janv. 1893.

Il y a certains rapports généraux incontestables entre le beau et le bien qui ont induit, depuis de longs siècles, certains philosophes, et non les moindres, à définir le bien par le beau, ce qui en fait une catégorie spéciale du beau. N'est-ce point l'idée qui hantait la pensée de Platon lorsqu'il disait : « L'essence du bien nous est échappée et est allée se fondre dans celle du beau ». Néanmoins, dans d'autres passages, il semble ne faire du beau qu'une émanation du bien : « Aux dernières limites du monde intellectuel, c'est l'idée du bien qu'on aperçoit avec peine, mais enfin qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la source de tout ce qu'il y a de beau et de bon. La beauté est la représentation sensible de la perfection morale et physique, par conséquent elle ne fait qu'un avec le vrai et le bien et elle inspire l'amour lequel conduit à la vertu ». En réalité pour Platon le vrai, le beau, le bien sont trois attributs de Dieu, de l'Idéal absolu. Aristote n'admettait-il point aussi une beauté suprême dont la nature est amoureuse ?

On a également signalé chez des stoïciens une tendance analogue à ramener le bien au beau. Sorite de Chrysippe : « Le bien est désirable, le désirable est aimable ; ce qui est aimable est digne de louange, ce qui est digne de louange est beau » (cité par Paul Janet, *Morale,* p. 142). De nos jours, M. Cousin a accepté la théorie platonicienne, dans le sens des trois attributs signalés précédemment et il insiste sur ce fait que : « par ses profondes

ressemblances avec le jugement du vrai et du beau, le jugement du bien nous a montré les affinités de la morale, de la métaphysique et de l'esthétique» (1). Mais c'est évidemment M. Ravaisson qui de nos jours s'est le plus inspiré de la pensée de Platon. Comme ce dernier, plus que lui, semble-t-il, dans des passages précédemment cités, il définit le bien par le beau, puis le beau par l'harmonie et l'unité, ou encore par ce qui détermine l'amour, ou par l'amour lui-même.

M. Fouillée a donc pu dire avec quelque apparence de raison qu'il est une école contemporaine qui ramène au beau le vrai et le bien. C'est dans l'esthétique et dans l'art qu'elle cherche les premiers principes de la science et de la conduite; les lois de la logique et de la morale ne sont pour elle que l'abstraction du beau qui est la seule réalité » (2). Et à côté de M. Ravaisson il y a M. Lachelier : « Ne craignons pas de dire qu'une vérité qui ne serait pas belle ne serait qu'un jeu logique de notre esprit, et que la seule vérité solide et digne de ce nom, c'est la beauté » (3). A côté de M. Ravaisson il y a encore M. Bontroux : « Les principes supérieurs des choses seraient encore des lois, mais des lois morales et esthétiques, expressions plus ou moins immédiates de la perfection de Dieu,

---

(1) *Du vrai, du beau, du bien*, p. 364.

(2) *Revue des Deux Mondes*, 1881, 15 novembre, p. 379.

(3) *Du fondement de l'induction.*

préexistant aux phénomènes et supposant des agents doués de spontanéité » (1).

Le beau comme la morale est le produit d'un jugement et celui-ci détermine une action sympathique sur la sensibilité, laquelle action constitue ce qu'on appelle le sentiment du beau. Le jugement lui-même est le fruit de notre intelligence mûrie, éclairée par l'observation. Mais ce jugement, très élémentaire d'abord, a dû s'élever plus tard et il tend, en vertu des dispositions créatrices de l'esprit, à dépasser dans l'idéal les limites mêmes de l'expérience. En matière de formes : dessin, architecture, sculpture, l'artiste conçoit un type en s'inspirant des données empiriques dont il dispose, puis ce type réalisé, il cherche la pierre de touche du mérite de son œuvre dans l'impression que celle-ci lui produit. Pour la peinture, c'est aussi l'impression qui doit le guider dans la recherche de la couleur telle qu'il la comprend. En musique, ce que l'artiste cherche c'est l'expression la mieux appropriée au but qu'il poursuit, à l'idée qu'il conçoit, au sentiment qu'il veut traduire. C'est donc encore à l'impression qu'il doit faire appel.

Dans le beau, il y a donc une idée dont on cherche la réalisation, un idéal par conséquent dont l'expérience est bien l'occasion, mais qu'elle ne détermine point *ipso facto;* elle fournit les éléments

---

(1) *De la contingence des lois de la nature.*

de la construction et l'artiste est l'architecte. Un autre élément signalé est l'impression produite. Celle-ci est le fruit d'une étude, d'une éducation antérieure de la sensibilité, éducation d'autant plus facile qu'il peut intervenir, dans une large mesure, des dispositions héréditaires. Quoi qu'il en soit, l'idéal individuel, en se développant, est une cause active de cette éducation de la sensibilité.

L'idée du bien me paraît avoir les mêmes caractères originaux que celle du beau. Et jusqu'à présent les deux concepts marchent parallèlement. Ils n'en sont pas moins profondément distincts.

Le beau, en effet, vient du dehors : « il est impersonnel et extérieur, le bien au contraire est personnel et intérieur » (1). Œuvre de l'exception, du génie que l'observation éveille, que la règle soutient et ne produit point, l'idéal du beau, conception abstraite, nous sollicite, nous invite, nous montre ce qui doit être, lorsqu'il se présente à notre pensée, mais c'est plutôt un persuatif qu'un impératif, et en tout cas s'il commande il n'oblige point. L'artiste peut échouer dans la réalisation de son œuvre, n'ayant pas su exprimer, comme il le voudrait, sa propre conception. Il le regrette sans doute, mais n'en saurait éprouver le moindre remords. La corrélation établie entre les deux concepts qui ont d'abord marché de conserve, s'évanouit ici, et nous sommes, pour de bonnes

---

(1) Paul Janet, *La morale*, p. 147.

raisons sans doute, en présence d'une situation psychologique toute différente. Il y a donc là une première distinction essentielle entre le beau et le bien.

Une autre distinction est la suivante. La beauté absolue est une expression contradictoire, car l'art réside essentiellement dans la forme, et celle-ci implique nécessairement la limite. Le bien absolu, qu'il existe ou non, n'implique point la notion de limite dans le bien, comme la beauté l'implique en elle-même. J'ajoute une réflexion incidente, c'est que la beauté ne saurait exprimer le principe premier des choses, puisque celui-ci étant absolu, par définition, est affranchi de toute limite.

Une autre distinction est la suivante. En esthétique, nous n'avons en réalité aucune règle précise pouvant déterminer les caractères du beau. Sans doute on a signalé l'unité et l'harmonie, l'unité dans la variété, qui paraissent des règles suffisantes pour la pensée, mais en réalité la véritable pierre de touche n'est autre que le sentiment intérieur. Or celui-ci est non seulement variable d'individu à individu, mais il peut changer chez la même personne à quelques années d'intervalle, et en tout cas, dans le cours d'un siècle, il est ordinaire de voir plusieurs fois varier le goût. Les règles données pour le beau n'ont par conséquent qu'une valeur très relative. Le concept du bien ou la morale n'a pas beaucoup changé, sauf par le fait

de guerre, depuis que l'humanité existe. Des règles éthiques très analogues sont communes à tous les peuples. Et c'est même là une différence qui a été signalée entre la science et la morale, la première ayant un caractère variable et progressif que ne possède point la seconde à un degré comparable.

On a donc cherché à assimiler le bien et le beau quand il s'agit d'une règle des mœurs pour l'individu. Mais s'est-on sérieusement demandé si les notions générales de droit civil, de liberté de pensée et de conscience, de droit politique, de justice sociale, de devoir social pouvaient comporter les mêmes rapprochements. Y a-t-il quelque chose de beau dans la répression d'un voleur ou d'un assassin? Est-ce vraiment parce que l'ordre et l'harmonie sont des éléments du beau que l'ordre doit être maintenu dans la cité et dans l'État? La morale sociale, en termes généraux, me paraît étrangère à la conception du beau. Et cette considération confirme la distinction radicale qui me paraît exister entre le bien et le beau.

Il y a donc entre le beau et le bien des analogies réelles et des différences essentielles. Oui sans doute le bien a sa beauté et sa grandeur, et même parfois sa sublimité, mais il n'est par lui-même ni le beau, ni le sublime. Il peut comprendre parfois des éléments esthétiques, sans être constitué par eux. On considère le beau à tort, à mon avis, si l'on généralise, comme étant éminemment moralisateur. On a voulu voir en lui un ferme soutien

de la moralité, puis on a déclaré que le bien s'était incarné dans le beau et qu'il habite parmi nous plein de grâce et de vérité. On a dit aussi que l'art a une moralité sociale et que la beauté est par elle-même moralisatrice, parce qu'elle est une enpression de la vraie sociabilité (1). Dans la même donnée, on a dit que les poètes sont les prêtres nouveaux d'une religion sans dogmes, et que la poésie de la morale survivrait à la dogmatique de la morale (2). Beaucoup d'imagination dans tous ces dires.

Je ne puis mieux faire, en terminant ce parallèle, que de citer les paroles suivantes d'un éminent penseur, malgré les quelques réserves qu'elles m'inspirent : « Pourtant si le beau est le meilleur et le plus indestructible appui de la moralité, il n'est pas et ne sera jamais la moralité même. Le beau n'a point le caractère absolu, c'est-à-dire définitif et satisfaisant de tous points, que l'humanité attribue à l'idéal moral... On sait assez qu'en fait de beau tous les hommes ne tombent pas toujours d'accord... La morale du beau nous transporte, noble rêve, mais c'est un rêve, dans le règne idéal de la grâce. Par malheur, la société est sous le règne de la loi, et toute loi est un frein de l'égoïsme. La morale purement esthétique pourrait convenir aux dieux de Schiller,

(1) Guyau, *L'art au point de vue sociologique.*

(2) Fouillée, *Revue des Deux Mondes,* 15 juin 1889, p. 800-803.

vivant dans une sorte d'Olympe où les nécessités de la vie sont inconnues, baignés d'une lumière divine; mais elle ne suffira jamais aux hommes, qui, ayant des appétits et des besoins, doivent, sous une forme ou sous une autre, s'imposer des obligations et des lois (1).

E. *Néo-Kantisme ou Criticisme.*

Renouvier. — La liberté est un pur postulat de la morale. La première condition de la moralité est l'existence même de la réflexion et de la délibération avant l'action. La seconde condition est le jugement toujours présent en vertu duquel on se suppose libre. La moralité consiste dans la puissance, soit, pratiquement, dans l'acte de se déterminer pour le meilleur; c'est-à-dire de reconnaître parmi les différentes idées du *faire,* l'idée toute particulière d'un devoir faire et de s'y conformer. Croyance à la puissance dont nous sommes doués de donner un premier commencement à des phénomènes.

Le devoir nous oblige et le premier devoir est de se conserver, de se développer, d'ordonner ses moyens et ses fins, en se conformant à sa propre nature. Le principe du devoir est dans la dignité, la valeur propre de tout être humain. D'où le respect qui lui est dû. L'agent raisonnable se règle lui-même, il se détermine d'avance. L'autonomie

(1) Fouillée, *ibid.*, p. 805.

de la volonté est plutôt celle de la raison. Tout droit pour la personne est une liberté. Le droit et le devoir sont inclus dans deux grands principes de la raison pratique : le principe de la généralisation des maximes qui sont tenues de valoir comme lois universelles; le principe du respect de toute personne pour toute personne, en tant que fin pour soi, au même titre qu'elle-même. L'obligation de faire son devoir, uniquement par devoir, en vue du devoir seul, est un paradoxe de Kant. En fait, la détermination à agir n'a jamais lieu que pour une fin déterminée. La raison intervient, dans les actes humains, plutôt pour les régler que pour les inspirer. Dès qu'un acte est fait par raison et devoir, si la bienveillance et la sympathie existent aussi, il doit se faire aussi par bienveillance et sympathie. La passion est de la nature de l'homme et la raison est sa règle, parce qu'il est de l'essence de l'agent, à la fois rationnel et passionnel, d'établir une règle de ses passions et de s'y conformer. Pour beaucoup d'hommes, le sens moral est l'unique forme et par conséquent le principe de la morale. Nous ne savons pas nous rendre compte des désordres qu'entraîne, partout et toujours, le sentiment pris pour mobile exclusif des actes. L'amour aveugle d'où naît l'entier dévouement et le sacrifice en lui-même poussé jusqu'à l'abandon de soi, par principe de passion, ne forment pas l'objet où réside le beau moral. L'amour, comme mobile principal du bien, doit être

subordonné à la justice. Le mérite du bien, accompli au-delà de la justice, ne peut venir rationnellement que par surcroît, après l'épuisement de l'ordre du juste. Il ne faut pas croire que l'enseignement du sacrifice soit né du développement naturel et complet de l'idée et de la pratique du bien moral. Ce développement n'a nulle part été complet, tant s'en faut qu'il ait surabondé. C'est donc l'inverse qui est vrai. La doctrine de l'amour qui se sacrifie est le produit de l'établissement du mal dans la conscience bouleversée, et une sorte de pis-aller des religions et des philosophies; non certes en ce sens qu'on se soit contenté alors de quelque chose de moins que la loi morale, mais au contraire en ce que désespérant d'obtenir le possible, c'est à l'impossible qu'on a demandé le salut. Les lois de la morale ont pour sanction, premièrement la conscience du sujet qui les tient pour obligatoires, et, en second lieu, la confirmation venue de la conscience d'autrui. En effet, nous ne reconnaissons rien de plus sacré que la conscience, ni rien qui puisse nous paraître tel sans son assentiment. La morale trouve donc sa sanction dans sa source même et cela lui est propre. Viennent ensuite d'autres sanctions à titre de postulats. L'Idéal s'altère dans le domaine des faits, car la morale pure c'est la paix, la morale appliquée a pour champ la guerre.

L'art qui réside essentiellement dans la forme est éminemment moralisateur.

CHAPITRE VII

MORALE DU SOCIALISME (1)

On fait souvent de la métaphysique tout en se croyant indemne d'un virus aussi dangereux. En effet, toute doctrine peut se ramener à des principes premiers, à des abstractions que l'expérience peut avoir suggérées, dans une certaine mesure, mais qu'elle ne saurait produire directement. C'est là un fait confirmatif de la constructivité propre à l'esprit humain.

Le socialisme de tous les âges n'a pas eu certainement, comme point de départ, une métaphysique toujours identique à elle-même. Celle de Platon ressemble médiocrement à celle de Proudhon, et celle de Proudhon n'est point tout à fait la même que celle impliquée par les doctrines socialistes contemporaines. Doctrines d'ailleurs très répandues, et qu'on retrouve, à certains égards, nettement caractérisées chez plusieurs de ceux qui répudient hautement le socialisme. Il s'agit là d'un fait d'infiltration inconsciente.

---

(1) Je restreins la question à la Morale du Socialisme contemporain.

Après avoir eu, en France, son originalité propre (Fourier, Saint-Simon, Comte, P. Leroux), le socialisme a fini par s'inspirer, dans notre pays, à peu près exclusivement de la philosophie allemande. Proudhon a voulu faire de l'Hégelianisme dans ses *Contradictions économiques,* essai malheureux d'ailleurs. Lasalle, Marx, Engels étaient comme origine des Hégeliens. L'absolu, l'idée, la volonté qui s'ignore, l'inconscient, le tout un constituent un fond commun de même nature qui concourt à expliquer, sinon à justifier, le caractère universaliste et international pris par le socialisme contemporain. Nous sommes en présence d'une conclusion nécessaire, car elle est éminemment logique.

L'opinion qui fait des sociétés non des créations artificielles des dieux ou des hommes, mais bien des organismes naturels, peut se targuer d'une illustre origine, car elle procède d'Aristote. « A son dire, la cité est une production de la nature, un ζωον, un vivant qu'il faut étudier par l'analyse expérimentale comme tous les êtres animés » (1). « Là, dit M. de Greef, est la grande Révolution doctrinale à laquelle nous aboutissons avec ce précurseur incomparable de la sociologie positive, pensée fondamentale qui relie le monde grec à la pensée moderne la plus avancée » (2). D'après

(1) Espinas, *Sociétés animales.*

(2) *Le transformisme social,* p. 57.

Spinoza, le corps social est un individu vivant composé lui-même d'individus.

L'idée maîtresse de la philosophie de l'histoire, pour Krause, est de considérer le développement social comme une croissance organique en analogie étroite avec le développement individuel. La société entière du genre humain doit être considérée comme un seul grand individu, et chaque société plus restreinte comme un individu moindre (1). Pour Pierre Leroux, l'humanité forme une unité réelle, substantielle, d'où solidarité intime de tous ses membres. Enfin, au dire de M. Espinas, les sociétés, sans aucun doute, sont des êtres vivants (2).

De pareils précédents ont conduit à une conclusion formelle qui est une des pierres angulaires du pessimisme systématique, savoir la négation radicale de la valeur propre de l'individualité. C'est cette négation, si catégorique chez Schopenhauër et chez de Hartmann, qui me paraît montrer l'influence très directe exercée par ces penseurs sur le socialisme contemporain, dont l'expression actuelle est surtout germanique. Il est bien entendu d'ailleurs que lui-même, après s'être rallié à la métaphysique du tout un, n'a pas fait un pas de plus dans le pessimisme et que peu lui importe

---

(1) Robert Flint, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*, p. 257, 237.

(2) *Les sociétés animales.*

la volonté de l'inconscient, le plaisir à fuir, l'ascétisme à exercer, l'extinction du monde par la chasteté ou par le suicide cosmique de Hartmann. Il n'a que faire de pareilles billevesées et qu'à admettre sans difficulté que, pour l'heure, dans ce monde, la balance des maux l'emporte sur celle des plaisirs. Mais sa mission n'est-elle point de redresser les torts? Car lui, socialisme, est utopiste par nature dans le sens de l'optimisme. Il suffit de tout changer, de tout organiser sur un type inconnu, et on obtiendra ainsi une nouvelle terre où règnera une félicité parfaite.

Je reviens au principe de la morale et suppose que, dans l'organisme social, l'individu joue le même rôle qu'une cellule organique. Celle-ci n'a évidemment d'autre valeur propre que celle de participer au fonctionnement général de l'organisme dont elle dépend. Pour ce dernier, on peut parler sans doute d'indépendance, mais quant à l'indépendance dont jouirait la cellule, elle ne la posséderait que par délégation et son rôle essentiel, c'est d'agir pour l'organisme et en vue de l'organisme. La sujétion de la cellule est donc extrêmement étroite, et elle est asservie à poursuivre des fins qui ne sont les siennes que très indirectement. Sa fin propre est l'obéissance. Elle dépend directement d'une collectivité dont elle fait partie, sans aucun doute, mais cette collectivité est souveraine vis-à-vis de chacun des éléments cellulaires.

Ces principes posés, que devient la morale individuelle? Evidemment, elle consiste à agir essentiellement dans le sens de la collectivité, qui, elle, est un pouvoir autonome, tandis que l'individu est hétéronome par nature, et n'a vraiment qu'une raison d'être, savoir le bien général du bloc organisé. Toute la morale individuelle se résume donc dans l'obéissance à peu près absolue, ou absolue, ce qu'on appelle la servitude, l'esclavage. « Le souverain pouvoir des corps régit les composants individuels avec une règle de fer », comme l'a dit Huxley.

L'ouvrage récemment publié par M. Izoulet (1) est un exemple très net de la doctrine qui ramène tout à la collectivité, ou à ce que cet auteur appelle la cité. Il y a là une inspiration biologique des plus évidentes, et cette biologie fait le fond de toute sociologie et de toute morale (2). L'association crée au moins en partie l'individu (3); elle crée l'intelligence animale (4); elle crée la raison chez l'homme et la liberté (5). L'âme est la fille de la cité (6); elle est fille et mère de la cité (7). La liberté comme la raison est fonction de la cité (8).

(1) *La cité moderne.*

(2) *Ibid.*, p. 48.

(3) *Ibid.*, p. 5, 7.

(4) *Ibid.*, p. 54.

(5) *Ibid.*, p. 80-160.

(6) *Ibid.*, p. 152.

(7) *Ibid.*, p. 208, 548.

(8) *Ibid.*, p. 340.

Ce n'est pas l'individu, c'est la cité qui est raisonnable et libre, religieuse et législative, industrieuse, savante et artiste, pensante et parlante (1). L'entité individuelle âme doit être remplacée par le groupe social : élite ou Etat (2). Le citoyen est immergé dans la cité comme l'animalcule dans l'animal (3). Le socialisme, c'est l'exaltation de l'individu!! Spencer, dans son individu contre l'Etat, a fait un pamphlet qui n'est qu'un contresens. L'individu et l'Etat croissent en même temps; l'individu perd ce que la collectivité gagne (4).

En thèse générale, tout procédant de l'association ou de la collectivité, l'individu n'a qu'à obéir dans l'ordre civil, administratif, religieux, scientifique (c'était là la pensée de Comte), artistique. Quand ces belles conceptions seront réalisées, ainsi que certaines autres qui leur correspondent dans la morale sociale : « L'âme humaine ploiera sous le poids des félicités » (5).

Il est évident que la part de la morale individuelle est infiniment restreinte, sinon supprimée dans cette théorie biologique de l'existence. Premièrement, obéissance absolue à la collectivité dont nous sommes étroitement solidaires et qui a

(1) *Ibid.*, p. 357.
(2) *Ibid.*, p. 371.
(3) *Ibid.*, p. 466.
(4) *Ibid.*, p. 557.
(5) *Ibid.*, p. 319.

tous les pouvoirs, par conséquent tous les droits sur nous. Secondement, tout ce que nous possédons, nous le tenons de la collectivité et pour son plus grand bien; aussi peut-elle, quand il lui plaît, retirer d'une main ce qu'elle a donné de l'autre. En d'autres termes, la morale individuelle c'est la soumission absolue aux règles établies par la collectivité, qui a tout pouvoir comme tout droit pour modifier lesdites règles, quand bon lui semble.

Depuis Platon, tous les systèmes socialistes ont fait bon marché de l'individu. A cet égard, le fondateur du positivisme n'a point démenti ses origines de réaction franche et ouverte contre les principes fondamentaux de la Révolution française. En effet, à son dire, tant au point de vue statique qu'au point de vue dynamique, l'homme n'est au fond qu'abstraction pure; il n'y a de réel que l'humanité, surtout sous le rapport intellectuel et moral (1). Ce qui existe vraiment, c'est l'espèce, c'est l'humanité. Aussi l'individu n'a-t-il qu'un rôle complètement subordonné et est-il impossible de d'admettre chez lui autre chose que des devoirs. Quant aux droits personnels reconnus, proclamés par 89, on ne peut y voir qu'un principe anti-social.

On est ainsi sur la voie d'une réglementation inflexible imposée par la collectivité, par la cité,

---

(1) A. Comte, *Philosophie positive*, VI, p. 590.

par l'Etat, réglementation qui s'applique à toutes les expressions de l'activité humaine : pensée, religion, politique, science, art, économie sociale. Rien n'y échappe. Le pouvoir spirituel inauguré par Comte avec un pape laïque (c'était lui-même), le grand concile positif occidental qu'il imagina pour déterminer les croyances, ne sont pas autre chose que des applications particulières de la donnée que formule M. Izoulet. Ce n'est pas l'individu, c'est la cité qui est raisonnable et libre, religieuse et législatrice, industrielle, savante, artiste, pensante. Puisque la société est tout cela, c'est-à-dire tout, il lui faut organiser ce tout au mieux de ses propres intérêts. Le simple administré spirituellement peut-il avoir une compétence et une autorité comparables à celles du grand concile positif occidental? Ce même administré, toujours par défaut de compétence, devra accepter la religon qui adore l'humanité! Il acceptera de même tous les autres décrets émanant de la société, comme ceux qu'édictera le pouvoir politique et économique. Ce pouvoir économique sera l'Etat, une expression centralisée de la collectivité, laquelle possèdera les produits du sol et de l'industrie, elle qui n'est point une abstraction. Elle les aura produits, les distribuera et les consommera ou les fera consommer. A chacun suivant ses œuvres, disent ceux qu'on n'écoute plus ; à chacun suivant ses besoins, disent ceux qu'on écoute.

Pour peu qu'on y réfléchisse, on verra que la

théorie morale que je viens de développer n'est autre que celle de l'abnégation personnelle, du dévouement, du sacrifice que nous avons déjà rencontrée dans des doctrines bien différentes. Le socialisme de la chaire, celui qui réfléchit, qui pense, au lieu de se livrer aux œuvres de violence et de destruction sociale, se fait honneur de pareilles idées, en contradiction si ouverte avec la pratique courante des masses et de ceux qui les conduisent dans le sens de la Révolution brutale. « L'individu a le devoir de sacrifier sans hésitation et sans phrases au bien général ses intérêts et même sa personne » (1). « Faire le bien c'est précisément travailler au bien-être et au bonheur de tous » (2). « La moralité consiste précisément à travailler courageusement au bien de l'ensemble, et si cela est nécessaire à renoncer à son propre bien-être et à sa part de bonheur personnel » (3). « Vivre pour autrui, subordonner la personnalité à la sociabilité constitue le bien et le devoir suprême » (4). « Les sentiments, les affections, la sympathie et la pitié seront toujours les véritables sources du bien moral » (5). « L'évolution des sentiments sociaux est essentiellement une transformation croissante de l'égoïsme en altruisme, ou de l'amour du moi en amour du nous » (6).

(1-2-3) Ziegler, *La question sociale est une question morale*, p. 24, 150, 171.

(4) Comte, *Politique positive*, t. I, p. 507.

(5-6) Espinas, *Les sociétés animales*, p. 149, 545.

Combien loin nous sommes du socialisme militant! Celui-ci est d'ordre économique d'abord et se présente comme des estomacs à satisfaire, puis la chose faite comme un appel aux jouissances sensuelles et aux voluptés du loisir, autrement dit paresse. Allez donc lui parler d'ordre, de régularité dans les habitudes, d'économies à réaliser pour les jours mauvais, de prévoyance! Ce socialisme là a pour objectif exclusif le plaisir tel qu'il le comprend, le plaisir débraillé et sans règle, le plaisir instinctif le menant à ce degré de platonisme où le mariage étant une entrave on le supprime. En effet il contrarie les droits de la nature; car pour les socialistes de ce genre il y a des droits individuels dont ils se réclament incessamment, bien que leur doctrine générale, leur philosophie en soit la négation pure et simple. De ce que j'avance relativement à une certaine morale socialiste, la preuve la voici :

« Le plaisir, but de tout organisme vivant, se réalisera pour chacun conformément à sa nature.

» Le travail, selon l'expression de l'un des plus érudits penseurs socialistes, Paul (Pablo) Lafargue, ne sera pour tous que le condiment des plaisirs de la paresse.

» On aura pour guide unique l'intérêt, qui est le point de départ de tous les actes de l'homme.

» Le mode de propriété transformé et après cette transformation seulement, le mariage perd sa raison d'être, et librement alors, sans crainte de mé-

sestime, filles et garçons pourront écouter leur nature, satisfaire leurs besoins amoureux, et exercer tous les organes dont l'hygiène exige le fonctionnement régulier » (1).

Cela s'appelle du socialisme scientifique, en tant que fondé sur la biologie, sur les mœurs spontanées du règne animal. Si tel est le socialisme scientifique, cela donne à penser ce que peut être le socialisme non scientifique. L'âge d'or de la sauvagerie sans scrupules et sans souci est à la porte; nous touchons à la bestialité pure.

En fait le socialisme a une morale métaphysique, reposant sur une conception de même ordre, et une morale populaire, la seule pratique, la seule qui ait de l'influence sur les masses, parce qu'elle fait appel à leurs appétits. « On reproche souvent aux socialistes de se faire une conception fausse et inférieure de la vie humaine, ainsi que de ses devoirs, de son but, de ses joies et de ses dernières et de ses plus hautes satisfactions. Et certes ce reproche peut paraître parfois fondé. J'ai dit que le but des préoccupations des socialistes est le bien-être de l'humanité et non son amélioration morale, son bien matériel et non son bien moral. J'ai dit aussi que le socialisme abritait souvent les

---

(1) *Le capital de Karl Marx, résumé et accompagné d'un aperçu sur le socialisme scientifique*, par G. Deville. Cet auteur, comme Fourier, veut réhabiliter cette pauvre chair si malmenée par l'ascétisme de tous les temps.

pires passions humaines, l'envie et la haine et la convoitise et la basse avidité » (1). C'est toujours la lutte de l'égoïsme et de l'altruisme, lié à l'existence d'une de ces antinomies que la science nous prouve exister dans bien des cas. Ici le facteur personnel d'une part, le facteur sympathie, solidarité de l'autre. Le premier ne devrait exister que pour mémoire, au point de vue théorique, mais c'est lui qui est le plus vivant, le plus réel, le seul vraiment agissant, lorsque nous sortons de l'évolution, pour entrer dans la révolution avec le socialisme.

---

(1) Ziégler, *op. cit.*, p. 145.

CHAPITRE VIII

DE LA MORALE INDIVIDUELLE

Dans un travail intéressant M. Lévy Bruhl a mis en relief la contradiction qui s'accuse si nettement, depuis plus d'un siècle, entre la croyance et le savoir, et il rappelle le mot célèbre de Kant : « J'ai donc dû supprimer le savoir (en métaphysique) pour y substituer la croyance ». Mais le point de vue de Kant était plus restreint, car s'il élimine la métaphysique du domaine moral, ou s'il prétend le faire, il n'a pas les mêmes préoccupations relativement à la science, qui n'avait point autrefois les prétentions légitimes ou illégitimes que certains savants affichent aujourd'hui. Avec Auguste Comte nous arrivons à la conception du savoir scientifique exclusivement, qui veut bien faire une part considérable à la morale, mais en lui retirant tout appui métaphysique. L'expérience est évidemment devenue la pierre angulaire sur laquelle repose directement ou indirectement tout l'édifice de nos connaissances et de nos croyances. Nos facultés n'atteignent que le relatif et ne sauraient le dépasser que dans le domaine de l'abstraction. Avec Spencer, posiviste très affranchi,

l'absolu réapparaît, dans la pensée de l'homme, sous le nom d'inconnaissable, qui n'est autre que la réalité suprême. Mais il suffit qu'il soit inconnaissable, ce semble-t-il, pour qu'on l'ignore à jamais. D'où la parole de M. Dubois Reymond : *Ignorabimus,* et néanmoins cet agnosticisme est comme un sable mouvant, et non un roc solide servant de fondement à tout ce qui procède du positivisme, ou y confine. Il contredit des tendances naturelles, en réalité indestructibles, aussi les voit-on se tourner du côté du sentiment et de la croyance. « L'homme croit trouver dans son cœur la réponse aux questions que sa raison se reconnaît impuissante à résoudre... L'âme humaine n'a ni perdu sa curiosité, ni renoncé à la satisfaire. Mais instruite par les échecs de la raison, et éclairée par la théorie de la connaissance, elle a déplacé le point d'appui de ses hypothèses sur l'absolu. Auparavant elle croyait savoir. Aujourd'hui elle sait qu'elle croit ». Ainsi : « le cœur devient une source originale sinon de connaissances au moins de convictions. Les questions que la raison ne résout plus, la conscience morale les évoque et le sentiment les tranche (1). Dans le silence de la raison théorique, l'esprit se sent libre d'exercer entre les diverses doctrines une sorte de choix. Et dans ce choix ce sont ses préférences intimes et secrètes qui le guident » (2). D'où le

(1-2) Lévy Bruhl, *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1894.

rôle que joue la volonté dans la croyance. « A mesure qu'il a paru plus malaisé de fonder rationnellement la morale, à mesure aussi les principes fondamentaux, cessant d'être objets de démonstration et de science, sont devenus l'objet de convictions et de croyance » (1). C'est du Kantisme très pur.

Ce Kantisme, comme je l'ai dit précédemment, a dans le noumène une base absolument métaphysique, et le caractère exclusivement rationnel que son auteur a voulu lui imprimer donne prise évidemment à la critique. Aussi a-t-on pu dire, avec quelque apparence de raison, que la morale *à priori* n'est plus. Quant à la morale scientifique : utilitaire ou évolutionniste, elle s'est affirmée, mais non établie. Nous vivons sur certaines règles empiriques et le mieux est de continuer à nous en inspirer pour : « éviter la gêne, la souffrance toute particulière que nous éprouvons à l'idée de les violer » (2). A l'heure présente la moralité n'a pas d'autre fondement pour la pensée réfléchie.

La morale, dans son principe, a trait aux règles qui doivent diriger notre conduite, et ces règles doivent réaliser le bien. Tel est le but. Le bien, non le bien en soi absolu, mais le bien pour l'homme, car c'est de lui qu'il s'agit, c'est la fin

---

(1-2) Lévy Bruhl, *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1894.

conforme à sa destinée, et celle-ci dérive de la nature humaine. Quelle est donc la fin de l'homme? C'est de développer ses propriétés ou facultés ou virtualités propres, par conséquent de dégager du germe humain tout ce qui y est inclus : appétits, désirs, instincts, facultés intellectuelles et morales. Le bien sera donc la satisfaction de ces énergies diverses, ce sera l'acte propre de l'homme, suivant l'expression d'Aristote, mais à la condition de respecter, chez nos semblables, les droits que nous possédons nous-même.

Parmi ces énergies, il y en a de personnelles, strictement; d'autres, comme les sentiments, l'amour, ont à la fois un caractère personnel et un caractère d'expansion hors de l'individu ; enfin une dernière faculté, la raison, a un caractère impersonnel. Dans le premier cas égoïsme; dans le second sympathie, altruisme qui est le fondement de la famille et de la vie sociale; dans le troisième la raison qui n'a d'autre objectif que le vrai. C'est une faculté désintéressée.

J'ai dit ce qu'était le bien pour l'homme, mais tel que je l'ai défini il peut s'appliquer à tous les êtres. Or, il y a ici une distinction importante à établir entre l'absolu et le relatif. L'homme n'est pas seulement un corps matériel, il n'est pas seulement doué de conscience, il n'est pas seulement un animal intuitif ou doué d'aperception, il est aussi doué de réflexion sous la conduite de la volonté. C'est par la réflexion qu'il arrive à se

mieux connaître, à analyser ses aptitudes, à établir des rapprochements, à juger, à raisonner. Il arrive ainsi à reconnaître qu'il a des facultés ou propriétés qui lui sont communes avec les animaux supérieurs et d'autres qui l'en distinguent. Les premières, chez ces animaux, règnent sans partage et le bien, pour eux, consiste à écouter et à suivre la voix de la nature. Tandis que chez lui, si, en principe, elles exigent les mêmes satisfactions et y ont droit, il se voit conduit, par la raison même, non à les supprimer, mais à en régler l'exercice. En agissant ainsi, il se conforme à la nature.

C'est précisément cette association volontaire de l'être humain aux lois établies par la nature qui me paraît constituer la moralité proprement dite. Le bien moral n'est que cela. Et en lui-même il est un cas particulier de ce bien général qui consiste à se conformer à la destinée que chaque existence est appelée à remplir dans l'économie des choses. La totalité des êtres à nous connus s'y conforme inconsciemment, tandis que l'homme y apporte le concours de sa volonté. C'est ainsi qu'il est une créature morale.

Tout le développement dans lequel je viens d'entrer s'appuie sur un postulat optimiste : celui du bien originel dans la nature. S'il est faux, je n'ai plus qu'à me taire. Mais, comme le pessimisme absolu attend encore sa démonstration, je continue.

Dans son ouvrage sur l'*Evolution de la morale,*

M. Létourneau nous a tracé un tableau peu flatteur de nos premiers parents. Pour lui, ce sont des singes dégénérés, beaucoup plus immoraux que leurs cousins germains : les chimpanzés, les orangs-outangs et les gorilles. Pillards, brutaux, assassins et carnassiers au premier chef, aimant par-dessus tout la chair humaine. Dévorer leurs semblables était pour eux un régal exquis.

Malheureusement pour M. Létourneau, il y a un certain nombre de faits qui démentent ses assertions, dans ce qu'elles présentent de trop absolu. Je donne d'abord la parole à Spencer :

« On voit clairement que l'homme primitif, s'il n'a qu'une faible bienveillance active, ne se distingue pas, comme on le croit souvent, par une malveillance active. Bien plus, il suffit d'un coup d'œil pour voir, au contraire, que si l'on ne rencontre pas souvent chez les hommes non civilisés la cruauté pour la cruauté, on la trouve fréquemment chez les hommes plus civilisés » (1). « Chez les Papons, les Alfarous, par exemple, et les naturels des îles Darymple, il n'y a pas de chef : les gens vivent si bien en paix et si fraternellement entre eux qu'ils n'ont pas besoin d'autre autorité que celle des décisions de leurs anciens. Les Todas n'ont pas non plus d'organisation militaire et l'on nous dit qu'ils sont pacifiques, doux, affables et qu'ils n'ont pas de chefs politiques. Il en

(1) *Principes de sociologie*, t. Ier, p. 101.

est encore ainsi des Bodos et des Dhimals, faciles à apaiser, qui, dit-on, ont des qualités aimables, sont honnêtes, véridiques, sans aucun esprit de vengeance, de cruauté ou de violence et dont les chefs n'ont guère qu'une autorité nominale » (1). « Il s'en faut que les membres de la nation anglaise soient au niveau des peuplades incivilisées, mais pacifiques, que nous avons citées, si on la compare avec elles au point de vue de l'honnêteté, de la véracité, de l'humanité » (2). « En même temps qu'ils témoignent d'un vif sentiment de leurs propres droits, ces hommes pacifiques montrent un respect rare pour les droits d'autrui... Avec ce respect de la personne d'autrui existe aussi le respect de la propriété d'autrui » (3). « J'ai vécu, dit M. Wallace, dans les sociétés de sauvages de l'Amérique du Sud et de l'Orient ou n'existe aucune loi, aucun autre tribunal que l'opinion publique du village qui s'exprime librement. Chacun respecte scrupuleusement les droits de son compagnon et il est rare, si jamais, qu'une infraction soit faite à ces droits. Dans ces sociétés tous les hommes sont égaux » (4). « Lorsque les peuples mènent une vie constamment pacifique, les divisions nettes de classe n'existent point. Tous

---

(1) T. II, p. 98.
(2) T. III, p. 841.
(3) T. III, p. 836-837.
(4) *Principes de Sociologie*, t. I, p. 96.

les Bodos et les Dhimals, dit Hodgson sont égaux, ils le sont absolument en droit; ils le sont merveilleusement en fait » (1). « Il n'y a, dit M. Mathieu Williams (Through Norway with Ladies), pas de peuple où les femmes occupent, relativement aux hommes, une position plus favorable que chez les Lapons. C'est parce que les hommes ne sont pas guerriers; chez eux point de soldats, point de guerres, ni avec les étrangers, ni entr'eux. Malgré leurs misérables huttes, leurs figures malpropres, leurs vêtements primitifs, leur ignorance des lettres et des sciences, ils nous sont supérieurs dans l'élément le plus noble de la civilisation : l'élément moral, et toutes les nations militaires du monde peuvent se découvrir devant eux » (2).

M. Tarde : « Il faut, je crois, se représenter ces groupes habitant des cavernes (Troglodytes de la Vézère et de la Dordogne) comme des fédérations paisibles, unies par des échanges commerciaux. Si c'est là le début de l'humanité, mais je crois que ce n'est là qu'un de ses nombreux débuts, je ne vois nul motif de nous peindre nos premiers ancêtres, comme des tigres buveurs de sang. C'étaient de tranquilles chasseurs, pêcheurs à l'occasion, passant leur temps, quand il faisait beau, à traquer leur proie, et, les jours de pluie, à tanner ou râcler les peaux des bêtes tuées par

---

(1) T. III, p. 392.
(2) T. II, p. 384.

eux » (1). « L'instinct de sympathie est la condition première et indispensable de tout groupement social » (2). « Les évolutionnistes insistent beaucoup sur la solidarité rigoureuse qui liait entr'eux les membres du groupe social primitif; ils répètent souvent que le sentiment de la responsabilité collective l'emportait alors, absolument, sur celui de la personnalité individuelle. Fort bien ; mais comment peut-on dire, après cela, que les primitifs se distinguaient par un égoïsme grossier, tout à fait dépourvu de cet exquis altruisme, dont la civilisation seule, paraît-il nous aurait gratifiés ? (3). Bien que dans le monde sauvage actuel, les tribus pillardes et sanguinaires paraissent l'emporter en nombre, il ne s'ensuit nullement qu'il en ait été de même toujours, que l'espèce humaine soit née méchante, que la bonté, le sentiment de la justice et la semence des vertus soient l'œuvre tardive de la civilisation » (4). « La guerre détruit l'état de nature et l'égalité primitive parmi les hommes » (5).

Nous sommes un peu loin de Lombroso voyant dans le criminel un simple retour au type ancestral, tel que l'a imaginé et décrit M. Létourneau. Le tableau si noir qu'a tracé cet anthropologiste

---

(1) *Transformations du droit*, p. 49.

(2) *Ibid.*, p. 13.

(3) *Ibid.*, p.

(4) Tarde, *Philosophie pénale*, p. 4.

(5) De Greef, *Transformisme social*, p. 144.

a pu être ressemblant dans quelques cas, mais il est contraire à toutes les vraisemblances qu'il se soit répété partout et toujours. D'ailleurs affirmer cette généralisation, qui n'est point une chose évidente par elle-même, prouve surtout un parti pris d'ignorer tous les faits contraires à sa propre doctrine.

Prenons les assertions de M. Létourneau comme exactes souvent, très souvent, comment expliquer les faits qui s'y rapportent ? Peut-être ceux-ci ont-ils plus d'une raison d'être, mais il y en a une qui doit primer toutes les autres, savoir l'état de guerre qui a dû être le signal d'une déchéance morale, profonde pour l'humanité partout où elle a sévi. Là où, par exception, elle n'a point existé, les mœurs primitives ont pu se perpétuer dans leur simplicité et leurs candeurs originelles. Ces populations aux instincts moraux si développés, paraissant avoir traversé toute la série des siècles sans changements bien appréciables, ne peuvent être sorties, même grâce à l'évolution, des anthropophages de M. Létourneau. L'égoïsme féroce et sanguinaire, en évoluant, ne peut donner qu'un égoïsme plus féroce et plus sanguinaire, et ainsi de suite indéfiniment. A moins que l'évolution ne soit une espèce de maître Jacques jouant successivement les rôles les plus dissemblables, par le développement de principes contraires.

Cela posé, je vais, à l'exemple de M. Létourneau, me placer à l'origine même de l'humanité. Elle

provient, d'après lui, d'un anthropithèque altéré du sang de ses semblables ; ce qui est une supposition. Elle provient, à mon dire, d'un être dont la férocité carnassière ne dépasse point celle des singes actuels, dont on prétend faire, bien gratuitement peut-être, nos cousins germains. Mon dire n'est d'ailleurs qu'une autre supposition, mais elle a pour elle la vraisemblance, et repose sur des faits bien établis que M. Létourneau ne veut point connaître.

En raisonnant comme il l'a fait, cet auteur pense avoir une base empirique pour l'évolution de la morale. Je crois en avoir une autre et meilleure. Nous postulons l'un et l'autre.

Dans la sauvagerie primitive, chacun a apporté son propre contingent d'égoïsme et de sympathie. Celle-ci étant un correctif nécessaire du premier pour l'adaptation à l'état social, car elle est la condition indispensable de tout groupement de ce genre. L'homme respecte l'égoïsme de ses semblables vers lesquels sa sympathie l'attire, et qui, en tant que ses semblables, lui paraissent avoir une valeur (une dignité) égale à la sienne propre. De là l'idée de justice qui le détourne de faire tort à son prochain. De plus, quand il y a un pouvoir social très rudimentaire, qui représente l'intérêt de tous, chacun lui prête la très faible part d'assistance ou d'obéissance qui lui est due.

Le portrait que je viens de tracer est copié d'après nature chez des populations qui n'ont au-

cune histoire, et où la société est réduite à ses éléments les plus simples. C'est un état de choses voué à l'immobilité, sauf contact funeste de la civilisation. Je crois utile de rappeler ici quelques passages déjà cités de M. Fouillée cherchant à constituer une doctrine morale. « Nous concevons les autres hommes comme doués d'une conscience analogue à la nôtre. Nous ne pouvons pas ne pas concevoir les autres, nous mettre à leur place, nous mettre en eux par la pensée. De là une sorte d'altruisme inhérente à notre nature intellectuelle. C'est la liberté morale seule qui établit l'égalité des hommes entre eux. En agissant sur d'autres hommes, il y a plus qu'une action mécanique. Il y a des consciences, il y a des êtres pour soi qui ne sont point des choses, mais des personnes vivantes et égales à nous ». Il y a en nous une bonne volonté radicale, une volonté morale primitive, une force morale antérieure à tout (1). La base empirique donnée par M. Fouillée à la morale n'est peut-être pas très éloignée de celle que je viens de lui assigner d'après ce qu'on peut appeler la psychologie objective.

L'homme est un être très intelligent et l'intelligence est la condition *sine quâ non* de sa moralité. D'après les stoïciens, quoique la vertu consiste à suivre la nature, on n'est point vertueux par cela seul qu'on la suit, si on le fait sans ré-

---

(1) *Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1889.

flexion et à la manière des bêtes. On est vertueux dès que, sciemment, on la prend pour guide et pour règle. « Au dire de Cicéron, le sage est celui qui a pris, une fois pour toutes, la résolution de vivre selon la raison et selon la nature; c'est tout un... Le bien suprême est précisément l'accord conscient de la volonté avec la nature. Telle est la vertu » (1).

Il y a donc, en matière de moralité, un fait préalable à reconnaître, c'est la supériorité de l'intelligence réfléchie sur les appétits et les instincts qui nous sont communs avec les animaux. L'intelligence règle l'exercice de ceux-ci, mais son droit ne va point jusqu'à la mutilation de notre nature sensible, qui, elle aussi, a un rôle à remplir. La supprimer serait contraire à la destinée de l'homme, à son bien. Ce serait un acte immoral contre lequel prétendait s'élever Fourier qui voulait donner aux passions une libre carrière et mettre la raison à leur service à titre de collaborateur, de ministre vigilant mais soumis, subordonné. Il n'avait point compris qu'elles devaient être seulement dominées et dirigées par une faculté supérieure.

L'intelligence réfléchie considère, comme notre droit, la faculté de nous développer conformément à la destinée qui nous est propre, droit qui est évidemment le même et égal pour tous les hom-

(1) Henri Marion, *La solidarité morale.*

mes. Le rapport de ces droits (ou libertés), considérés comme égaux, constitue la justice. En regard du droit, il y a un terme corrélatif, le devoir, qui consiste, lui, à respecter le droit égal de son semblable. Le devoir est donc la reconnaissance et la consécration, par nous, du droit d'autrui qui a la même valeur et la même dignité que le nôtre. La sympathie nous sollicite, d'ailleurs, à accomplir les devoirs de ce genre. Telle est la part de la morale individuelle. Mais l'utilité commune a fait surgir dans le groupement social comme lien, protection, défense particulière et collective, un pouvoir directeur. Ici nous arrivons à la morale sociale.

Pratiquement parlant, nous sommes encore en présence des mêmes données empiriques, dont nous avons reconnu l'existence dans l'éthique des sauvages pacifiques et demeurés tels. Malheureusement, ce tableau est incomplet, très incomplet, et il faut y ajouter l'ensemble des rapports créés par l'état de guerre intérieur ou extérieur. Il y a ici des règles nouvelles, profondément perturbatrices des éléments moraux originels ; c'est ce que M. Renouvier a parfaitement mis en lumière dans son ouvrage sur la *Science de la morale.*

Écartons un instant le fantôme odieux de la guerre. A l'origine, et encore chez les sauvages pacifiques, la règle des mœurs consiste à ne pas faire à son prochain ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fît, et à lui faire ce que nous voudrions qu'il

nous fit. Cette règle tellement simple a pu être à la portée des intelligences les plus primitives, et formulée ou non d'une manière nette, dans l'intelligence, il est certain qu'elle est d'usage courant chez les sauvages pacifiques, demeurés pacifiques. Lorsque Kant a voulu donner une règle générale pour la conduite, il a dit d'élever le principe de nos actions à la hauteur d'une maxime universelle, ce qui est beaucoup plus abstrait dans la forme, et devait l'être avec sa prétention de faire de la morale une science, mais ce qui au fond revient exactement au même. Je ne vois point que la règle scientifique du philosophe ait plus de généralité que la règle empirique.

L'acte moral est la conséquence d'un jugement suivi d'un acte volontaire. Ce jugement sollicite une réaction sympathique, comme un écho du côté de la sensibilité, en y produisant ce qu'on appelle le sentiment du bien. Le jugement est lui-même le fruit de notre intelligence appliquée aux données morales élémentaires que nous avons reconnues à l'origine, et que nous retrouvons, plus ou moins fidèlement exprimées, dans le cours des âges jusqu'à nos jours. Sous l'influence de la guerre et de ses suites inévitables, ces données ont été bien des fois foulées aux pieds, violées, supprimées en fait, mais non détruites dans la nature humaine, dont le germe ou agent de transmission de la vie en a gardé les virtualités dans ses profondeurs. La morale originelle, à caractère

empirique non douteux, a donc survécu à ses propres défaillances, à ses régressions, à ses contradictions énormes (état de la femme), aux chutes profondes qu'elle a présentées, et dont rien ne prouve que tous les groupes humains pourront se relever. Intelligence d'où jugement, acte volontaire, sentiment moral d'approbation ou de désapprobation, ne constituent point une dogmatique bien compliquée, et ce doit être au fond celle des premiers âges, avec la différence d'une psychologie qui ne s'analysait point elle-même, procédant synthétiquement par la double intuition du cœur et de l'esprit. Toutefois, si les données premières n'ont pas sensiblement varié dans leur principe, leur domaine propre s'est montré susceptible d'une véritable extension, parce que l'esprit humain a évidemment aperçu, bien qu'avec lenteur, de nouveaux horizons. Sa puissance visuelle s'est étendue et il a pu pénétrer dans un nouveau domaine, celui de l'idéal, qui répond à des conceptions dépassant l'expérience, puisqu'elles n'en sont pas déduites par une généralisation inductive ou scientifique. J'ajoute que cet abstrait, cet idéal, est utopique ou non utopique, suivant les cas, c'est-à-dire suivant la valeur du jugement porté.

Je reviens à la règle de conduite de Kant (généralisation du principe de nos actes) que j'ai montré être beaucoup plus simple qu'on ne le pense ordinairement. Le devoir qui s'impose implique évidemment la production d'un jugement, mais

l'esprit qui le porte peut être troublé par la passion, l'intérêt personnel, l'ignorance elle-même, toutes circonstances propres à obscurcir sa vue. Ainsi on peut croire de bonne foi, preuve en soient les fanatiques, qu'on accomplit un devoir lors même que l'on commet un crime abominable. Donc, le sentiment de l'obligation peut naître sans raison suffisante, et, à lui seul, il n'est point l'équivalent du devoir. Il y a donc là, pour la personne, une illusion possible, susceptible de devenir une illusion certaine.

Le devoir n'est pas toujours bien clair, comme je l'ai vu affirmer avec une tranquille assurance. Il n'est pas toujours clair, même en laissant de côté la question des devoirs contradictoires qui me paraît se poser parfois dans la pratique de la vie. Quoi qu'il en soit, Kant n'a point méconnu les illusions du sentiment, pouvant donner lieu au fait empirique de l'obligation, et c'est pour y échapper qu'il a donné une règle générale mettant à peu près chaque chose à sa place, et rendant au jugement sa lucidité. Cette règle n'a, d'ailleurs, qu'une importance relative, mais il faut s'en contenter. En effet, il y a eu une époque où, par exemple, l'esclavage paraissait la chose la plus naturelle du monde, et où l'application de la règle n'aurait pas donné les mêmes résultats que de nos jours. Cette règle a donc affaire maintenant à un idéal plus élevé, plus perfectionné, ce qui nous permet de penser que ses applications actuelles

pourraient laisser quelque peu à désirer. Elle n'en a pas moins une valeur incontestable dans le présent et même pour apprécier le passé, en nous inspirant de quelque indulgence. L'homme n'est vraiment responsable que là où il est en état de comprendre. Nos notions en éthique sont plus claires, leur portée plus étendue que jadis et il est impossible de ne pas y reconnaître une évolution, à caractère lentement progressif, mais sans continuité bien suivie.

J'ai déjà dit que, lorsque nous croyons obéir à la loi morale, nous en éprouvons un plaisir plus ou moins austère, parce que la loi est bonne à notre jugement et que, de même, quand nous ne lui obéissons point, nous éprouvons un sentiment de peine, de regret, qualifié de remords et s'accompagnant de reproches que nous nous adressons à nous-même. Cette double modification dans notre faculté de sentir paraît avoir éminemment un caractère dérivé, puisqu'elle procèderait de l'appréciation de notre intelligence sur nos propres actes. Et cependant, sous ce rapport, et dans une certaine mesure impossible à déterminer rigoureusement, il y a erreur possible au sujet de l'influence exercée sur la sensibilité par le jugement. En effet, nos sentiments doivent être plus ou moins le résultat d'une lente évolution dépendant surtout d'influences héréditaires, dans certains cas, et, dans d'autres, surtout de l'action du milieu social. Chacun sait qu'il y a des familles

où les notions et les sentiments d'honneur et de probité sont traditionnels. D'autre part, il faut tenir compte de l'entraînement ou dressage du facteur humain, ce qu'on appelle l'éducation. Le milieu, de même, nous suggestionne incontestablement, et les beaux travaux de M. Tarde nous montrent combien est considérable la part à faire à l'imitation dans la conduite de la vie. Le sentiment n'est donc point chez nous, d'une manière rigoureuse, l'écho direct et actuel du jugement. L'état affectif de notre être peut donc arriver à une prédominance réelle sur la raison et, bien souvent, c'est le sentiment qui nous dirige au détriment de l'intelligence proprement dite, dont la lumière devrait toujours nous guider.

D'après les développements dans lesquels je viens d'entrer, la morale serait donc à l'origine constituée par des données concrètes et empiriques de notre nature propre. En faisant abstraction des influences perturbatrices, surtout particulièrement de l'état de guerre, nous arrivons à admettre que l'homme pacifique est bienveillant, doué de sympathie, accordant à autrui ce qu'il réclame pour lui-même, comme libertés ou droits propres; par conséquent il est juste. Son esprit et son cœur sont ainsi faits que ces idées et ces sentiments sont une émanation directe de son être particulier, de même que les notions abstraites de la logique générale, mathématiques comprises, seront plus tard une émanation toute spontanée

de son intelligence arrivée à l'état de réflexivité. Puisqu'il s'agit de morale et qu'on donne à celle-ci une localisation mentale spéciale dans la conscience, nous sommes conduits à reconnaître que cette conscience est pour l'homme pacifique un ensemble d'aptitudes qui lui sont propres et qui font partie intégrante de sa nature. Je me rapproche ainsi du point de vue de Rousseau qui n'est point pure fiction, et de celui de M. Fouillée qui place l'origine première de l'éthique dans la conscience, et par cela même dans le domaine de l'expérience intérieure.

Ainsi donc, historiquement, on doit admettre à la morale un point de départ empirique ; elle est une des efflorescences du germe humain. Cela étant, notre intelligence est manifestement autonome, car c'est nous-même qui réglons notre vie conformément à la nature, c'est-à-dire à notre état affectif, au droit réciproque, à la justice. De plus, la raison, par l'étude analytique des faits, la réflexion, l'abstraction, arrive à concevoir et à nous proposer un idéal qui constitue non ce qui est, mais ce qui doit être. Ce que faisant, elle s'éloigne du tout au tout des sciences d'observation qui n'ont en vue que ce qui est.

C'est ainsi que la règle des mœurs répond à une double nécessité. La première de ne pas être une conception purement théorique, dans son point de départ, qui pourrait être un simple jeu d'imagination ou de métaphysique quintessenciée. La

seconde de pouvoir invoquer de véritables lois de l'esprit, lesquelles lois impliquent non seulement ce qui est, mais ce qui doit être. La logique a de même ses lois également inhérentes à l'essence de notre mentalité, et qui nous conduisent dans la voie à suivre pour arriver, par le raisonnement, au but cherché. Mais l'expérience générale nous montre une différence profonde entre les règles de la conscience et celles de la logique. Les premières ont présenté de singulières variations dans le cours des âges, si l'on consulte les traditions des différents peuples de la terre; aussi en a-t-on pris argument contre la vérité de la morale elle-même que l'on trouve ondoyante et par trop diverse. Ici on oublie le fait perturbateur essentiel, à savoir le pied de guerre sur lequel ont vécu entre eux la plupart des membres de la famille humaine, et qui en a provoqué la déchéance, la chute profonde. Heureusement pour la logique qu'elle échappe à des influences héréditaires de pathologie mentale lui faisant dire $2 + 2 = 5$; la partie est plus grande que le tout; une chose peut être et ne pas être en même temps et de la même manière.

La morale que je viens d'exposer manque évidemment de toute métaphysique, dans son point de départ, bien qu'elle s'en inspire quelque peu lorsqu'elle fait appel à un idéal conçu à l'occasion

de l'expérience, sans en être une induction proprement dite. Mais cette métaphysique ne serait-elle point excusable si elle était surtout la théorie d'une certaine pratique? Kant a voulu lui aussi donner cette théorie. Malheureusement elle repose tout entière sur la liberté existant en dehors du temps et de toute expérience sur la liberté nouménale, conception métaphysique s'il en fut jamais. Dans la donnée de la morale naturiste proclamant que la morale ce sont les mœurs, puisque tel est le cas chez les animaux qui nous sont inférieurs, il n'est pas nécessaire d'aller plus loin, de se mettre en peine d'une théorie quelconque. On ne l'a point fait pour les bêtes, pourquoi le ferait-on pour l'homme, qui est une bête comme les autres, à quelques perfectionnements près? Seulement, à côté de cette morale scientifique, il y en a une autre aspirant au même titre, doctrine qui, ayant son point de départ éloigné dans le Cartésianisme, affirme, pose en thèse première, en postulat, la nature mécanique de tous les phénomènes quelconques, subjectifs ou objectifs. Alors nous sommes en présence de la métaphysique unitaire d'un mécanicisme ou automatisme universel. En effet, la pensée embrasse, saisit, comprend d'un même coup les questions d'origine, de nature et de fin.

Je ne crois point que la métaphysique, définie avec plus ou moins de justesse la science des premiers principes, ait jamais eu un objectif différent, ou plus étendu.

Quoi qu'il en soit, la moralité existe en fait ; il y a des règles suivies et qui ne sont pas le résultat d'une généralisation inductive, car la morale a la prétention, ce qu'elle fait d'ailleurs assez souvent, de régler les mœurs au lieu d'en être une simple résultante. De cette pratique, dont le caractère original est non douteux, il y a lieu, comme pour toute pratique, de chercher l'interprétation rationnelle : la théorie. Il est permis de s'en passer pour les esprits à caractère surtout intuitif, et c'est l'immense majorité ; mais pour ceux qui cherchent à se rendre compte, à concevoir la raison des choses, il faut entrer dans la voie scabreuse où la pensée réfléchie s'engage avec ardeur à la poursuite obstinée du but qui semble se jouer d'elle comme un véritable feu follet.

Fin en soi, ayant une valeur propre, une dignité, une responsabilité, le facteur humain que nous donne l'observation commune nous semble devoir nécessairement posséder, comme conclusion de semblables prémisses, une causalité personnelle qui ne soit point fictive, qui soit autre chose qu'un simple écho de l'immense agitation moléculaire, sans fin ni trêve, qui nous environne et nous pénètre de toutes parts, telle que nous la révèle la nature. Cette nature, l'imposante institutrice de l'humanité, pourrait-elle nous fournir quelques présomptions à cet égard, nous laisser entrevoir quelque possibilité ?

En jetant nos regards sur le monde qui nous est connu, nous nous trouvons en présence d'un double ordre de faits. D'une part, il y a la matière brute, pour laquelle, au point de vue de l'observation, il n'y a aucune contestation; et d'autre part, il y a une matière vivante dans laquelle nous pouvons constater : 1° des phénomènes physico-chimiques qui rentrent absolument dans la conception que nous nous sommes faite de la matière brute; et 2° un fait nouveau, savoir une loi de transformations progressives, une double idée d'évolution, puis d'invocation, s'exprimant par des âges successifs et constituant surtout la caractéristique des êtres vivants.

Tout est phénomène moteur dans l'ordre physico-chimique. Si donc nous devons subordonner l'idée ou loi évolutive au mouvement lui-même, il faut commencer par oublier que c'est elle qui dirige l'activité chimique dans des sens variés, et que par cela même elle n'en relève point. Or, si elle n'en relève point, il faut bien admettre que nous sommes ici en présence d'une puissance d'action ou virtualité, d'une spontanéité particulière. Il est vrai qu'on peut prétendre que tout est vivant dans la nature, la matière brute comme le reste, parce que les atomes seraient doués de sentiment et de mouvement. Mais ce n'est là qu'une hypothèse métaphysique au premier chef, et on ne saurait lui attribuer aucune valeur probante. Je maintiens donc que l'idée directrice et créatrice a une nature

originale, et qu'elle n'est point une simple transmission de ce qui existe dans la matière inorganique. Celle-ci, nous l'avons vu, malgré certaines apparences, ne possède en réalité rien de semblable.

L'idée directrice et créatrice nous permet d'apercevoir dans le monde un ordre de choses nouveau : *Novus rerum nascitur ordo*. Cette distinction imposée par l'observation elle-même n'est encore qu'une présomption favorable à l'existence d'une causalité particulière aux êtres vivants, qui pourrait constituer pour eux une véritable indépendance. Dans cette idée directrice, on constate la présence de propriétés multiples, entre autres la conscience d'un pouvoir qui dirige par intermittences notre activité mentale, et qui répond surtout à la notion du moi, c'est à ce pouvoir et nullement à la nature extérieure que nous devons la notion de cause qui s'offre à nous comme étant d'ordre exclusivement subjectif. Néanmoins le moi ne se sent point posséder une entière liberté relativement à ses actes. Les uns peuvent lui paraître indifférents, d'autres basés sur son utilité personnelle ou l'utilité générale, sans qu'il trouve dans ces considérations une valeur absolument péremptoire, susceptible de provoquer toujours sa décision. Mais il y a des cas où il se sent obligé d'une manière nette et précise. Le fait empirique de l'obligation est incontestable, même pour un déterministe comme M. Fouillée. C'est par l'obliga-

tion d'ailleurs que l'idée de responsabilité pénètre dans notre esprit, et cette responsabilité que nous acceptons, autre fait empirique, serait inimaginable, au point de vue des sanctions de la loi morale, si la causalité de l'acte n'était point vraiment personnelle, et si on la considérait comme un simple moment, un épisode fugitif dans les transformations de l'universelle énergie : obligation fictive, devoir fictif, morale illusoire, l'homme n'ayant pour toute règle de conduite qu'à se laisser aller à la sollicitation des mouvements qui le poussent et l'entraînent, au gré des rhythmes variés d'éternelles ondulations.

Il semble bien, à mon avis, qu'ici se présente, non une preuve, mais une nouvelle présomption favorable à l'existence d'une causalité, dont la spontanéité d'action serait conforme à la satisfaction de certaines exigences mentales, exigences que nous tenons après tout de la nature elle-même. Sans doute les contrastes de celle-ci ne sont pas toujours des contradictions.

Quoi qu'il en soit, il s'est formé dans l'esprit de l'homme la notion de loi, de règle. Parmi les règles dont nous acceptons l'empire, il y en a qui doivent déterminer les rapports de l'individu avec ses semblables, ou individuellement ou collectivement ; ce sont les régles de la morale. Ces règles ne s'imposent nullement à lui comme les impulsions naturelles qu'il partage avec les animaux, et qu'il doit diriger et point supprimer. Tant et si

bien que ces lois d'un autre genre, s'il les accepte, s'il cherche à les réaliser c'est par un acte qui lui est propre, et en vertu duquel il veut s'y conformer par son consentement, son adhésion, sa collaboration personnelle; au lieu de se laisser aller aux tendances propres, pouvant être fort légitimes d'ailleurs, à l'appétit et à l'instinct.

Mais la décision prise ne saurait l'être qu'après examen des motifs ou mobiles qui sollicitent le jugement de l'intelligence. Il impliquerait contradiction qu'il en fût autrement. Il n'y a point d'indépendance pour nous, point de liberté possible en dehors de l'exercice de notre intelligence. La liberté, disait Leibnitz, consiste dans l'intelligence, la spontanéité, la contingence (1). Pour le moment, je m'en tiens au premier terme de la formule du grand penseur. J'en rapproche la parole suivante du si regretté Henri Marion : « L'être le plus libre est celui dans la vie duquel il y a le plus de place pour la délibération » (2). L'homme est donc aux prises avec des sollicitations diverses, les unes appétitives, instinctives, d'autres d'ordre intellectuel. Il ne peut vraiment prendre un parti, se décider que s'il a étudié, comparé les diverses raisons d'agir qui se présentent à lui. Je ne crois point que, dans sa décision, il y ait ce qu'on appelle un commencement premier ou ab-

---

(1) *Théodicée*, IIIe partie, § 288.

(2) *La solidarité morale*, p. 41.

solu, mais il y a, de toute nécessité logique, une condition *sine quâ non,* de tout parti à prendre, c'est un mobile, c'est un motif. Cette condition sera évidemment déterminante, si la personne, sans examen particulier, sans délibération, n'écoute que la voix de l'instinct, de la passion.

Il y a là une première situation psychologique. Passons à la seconde, qu'il est impossible de ne pas différencier nettement de cette première situation. Je suppose que l'agent moral ait fait taire la voix du désir, de l'appétit (bien que l'instinct et la raison puissent marcher de concert) pour n'écouter que la voix de l'intelligence réfléchie, laquelle lui montre une loi à laquelle il doit s'associer pour se conformer à la nature supérieure. Ce sera souvent au prix d'un effort, sans doute, tandis que pour les impulsions sensitives, il n'a qu'à se laisser aller aux appétits de la nature inférieure. N'y a-t-il point là encore un nouvel état psychologique, bien distinct du précédent, qui relève certainement du déterminisme de ses conditions propres ?

Ainsi l'homme, être raisonnable, ne peut arriver à la véritable indépendance, à la liberté, qu'en réfléchissant, en délibérant et en déterminant les raisons les plus valables d'agir qui doivent le décider et lui inspirer sa conduite. Ce qu'il y a de meilleur à ses yeux, après examen préalable, devient sa règle, sa loi. Je ne crois point d'ailleurs que l'on puisse accepter l'argument de M. Dollfus : « De ce que la volonté dépend tou-

jours des motifs qui la déterminent, faut-il en conclure que la volonté n'est pas libre ? Non, car les motifs qui me déterminent sont mes motifs. En leur obéissant, c'est à eux que j'obéis et la liberté consiste précisément à ne dépendre que de soi ». La vérité ne nous est point personnelle en réalité, et les idées qui se groupent dans notre intelligence sont sensiblement les idées de tout le monde. Mais notre indépendance, vis-à-vis de la nature inférieure, consiste en ce que nous avons la faculté de chercher, par examen comparatif, ce qui est en conformité à la nature supérieure, et d'y adhérer par notre volonté personnelle, devenant ainsi ses collaborateurs pour la réalisation du Bien. Je ne crois point non plus que, comme le dit M. Ravaisson : « Le sage ne peut pas ne pas bien faire. La nécessité morale n'exclut point la liberté, au contraire elle l'implique... Le sage, en choisissant le bien, le choisit infailliblement avec la volonté la plus libre » (1). L'homme qui s'affranchit des déterminismes inférieurs se conforme à la raison et à la nature, qui ne possèdent en elles-mêmes aucune vertu nécessitante pour la conduite. Celle-ci ne saurait passer pour invariable ; si sage soit l'individu il est susceptible de déchoir, il peut se relever ensuite sans qu'on puisse y voir la preuve de changements véritables dans son jugement.

Video meliora, proboque ;
Deteriora sequor.

---

(1) *Rapport sur la philosophie en France au* XIXe *siècle*, p. 252.

Le changement a porté non sur l'intelligence, mais sur la volonté, qui est bien ce qui nous est le plus personnel, ce qui représente le mieux notre puissance directrice. Nous avons préféré, par raison de sentiment ou d'intérêt, l'inférieur au supérieur. L'intelligence, c'est les yeux de l'esprit, et celui-ci décide ou doit décider sur leur témoignage. Les yeux du corps nous décident aussi à agir de telle ou telle manière, mais ils ne nous détermineraient vraiment que s'ils ne sollicitaient et produisaient chez nous que des actes réflexes, ce que je crois pouvoir contester absolument. Il y a là encore des états psychologiques distincts qu'il est nécessaire d'exprimer par des termes différents : la décision quand la volonté est en cause, le déterminisme lorsqu'il s'agit d'actes réflexes ou de conditions physiologiques ou physiques proprement dites.

Comme le dit très bien M Dollfus, la liberté consiste à ne dépendre que de soi. Elle est donc essentiellement l'indépendance. En dehors des désirs, des appétits, des instincts, nous avons des facultés maîtresses, intellectuelles et volontaires. Leurs propriétés supérieures leur donnent l'hégémonie sur l'être que nous sommes, et par conséquent leur subordonne les propriétés inférieures qui nous sont communes avec les animaux proprement dits. C'est en cela évidemment qu'a consisté le sens primitif du mot liberté. Nous sommes libres, c'est-à-dire affranchis des influences abso-

lues de la partie appétitive de nos personnes; nous sommes libres en faisant appel à la nature supérieure, c'est-à-dire à la raison. En ceci précisément consiste notre indépendance que la raison qui est aussi bien la nôtre que celle de tout le monde, est la faculté que nous appelons à nous gouverner. J'ajoute que la vraie pensée de Kant est que l'autonomie de la volonté signifie l'autonomie de la raison.

Qu'il me soit permis de citer encore M. Liard : « Par la réflexion, nous passons de la nécessité à la contingence... Toute idée posée à l'état de possible a une certaine valeur; la délibération a pour objet d'en déterminer le degré, et la liberté consiste à supprimer l'une des deux idées qui étaient apparues ensemble, et à laisser carrière à l'autre. Nous pouvons donc enrayer la réalisation d'une idée ou la laisser s'accomplir. C'est en cela que consiste notre liberté » (1).

Je commencerai par poser en principe que pareil acte ou décision implique toute autre chose, dans notre esprit, qu'une simple association ou groupement d'idées. Il y a là quelqu'un qui dirige et qui veut quelque chose. Le choix fait implique une chose très différente d'une idée plus forte qui chasse une idée plus faible, ce qui serait du mécanicisme, peut-être. La réflexion détermine la valeur comparative des idées, puis la décision sur-

---

(1) *La science positive et la métaphysique*, p. 404-406.

vient. Donc la nécessité intellectuelle porte sur l'examen comparatif des motifs ou idées. Mais la décision volontaire arriverait comme un fait nouveau, n'ayant par lui-même qu'une action négative sur une ou plusieurs d'entr'elles. Puis ce qui agirait ensuite ne serait point le moi, mais bien l'idée à laquelle il a assigné le plus de valeur et par suite à laquelle il a laissé libre carrière. Ce serait là un rôle inhibitoire du moi, succédant à un rôle positif : celui de la mise en délibération.

Nous sommes ici en présence de deux actes volontaires : l'un la mise en délibération, l'autre le rejet ou non des idées auxquelles la délibération est contraire. Dans les deux cas il y a bien des phénomènes qui succèdent à d'autres phénomènes, mais peut-on dire rigoureusement que l'antécédent produit le conséquent, suivant les lois d'une invariable séquence, comme le dit Stuart Mill ? Tout d'abord, il y a un moi, ou *je* dont il faut tenir compte et dont M. Liard tient compte, puisqu'il lui accorde une influence suspensive et même prohibitive. Mais ce *je* sollicité à la délibération, délibèrera-t-il toujours ? Il n'en est rien, puisque l'observation psychologique nous prouve qu'il peut céder, à ce moment même, à des mobiles d'ordre inférieur et se refuser à formuler un jugement, après un examen comparatif. Donc la sollicitation n'est point une détermination ; il s'agit ici d'une condition et non d'une cause efficiente. Passons maintenant à la décision. Sera-t-elle tou-

jours déterminée par le motif ayant le plus de valeur aux yeux de la raison ? Pas le moins du monde, car il arrive qu'après examen et conclusion en faveur de ce qui est le plus valable, nous ouvrons les issues à ce que nous tenons pour moins valable : aux désirs, aux appétits, à des intérêts vulgaires. Le moi, le je dont nous ne pouvons nous passer, que je viens d'être obligé, tout comme M. Liard, de faire intervenir dans l'espèce, n'est que la manifestation suprême des virtualités du germe, virtualités transmises et transmissibles de générations en générations, que nous regardions en arrière dans les profondeurs du passé, ou en avant dans celles de l'avenir. Ces virtualités en ordre sériaire, et à caractère évolutif, qui constituent la vie dans sa plus large formule, émettent une variété phénoménale infiniment riche et variée dont l'acte volontaire est l'expression la plus haute. Cet acte n'est donc point, à proprement parler, un commencement premier, *proles sine matre creata*. C'est une projection sollicitée du principe intérieur d'activité, et sollicitée par d'autres faits d'activité mentale.

Je laisse de côté la liberté d'indifférence qui me fait l'effet d'un véritable non sens, car elle est exclusive de l'intelligence, et celle-ci est ou doit être la condition *sine quâ non* du fonctionnement de la volonté.

Ceci posé je reviens sur la question du pouvoir directeur qui s'exprime par le je, par le moi. L'exa-

men psychologique nous montre qu'il ne se manifeste vraiment en nous que d'une manière intermittente, disparaissant à peu près complètement ou complètement dans le sommeil naturel ou somnambulique et dans d'autres états morbides. On le voit surtout à l'œuvre dans l'état de veille, sauf intervention de conditions pathologiques, Pendant le sommeil, notre activité mentale a une physionomie automatique très caractérisée qu'on retrouve aisément encore dans l'état intermédiaire à la veille et au sommeil. La pensée marche à l'aventure, nous ménageant toutes les surprises imaginables. Ici donc il est impossible de ne pas invoquer les fatalités de la nature, un déterminisme absolu dont nous sommes les spectateurs conscients. J'insiste sur ce fait important que nous avons la très claire conscience d'un certain état automatique du fonctionnement de notre esprit. Je crois l'avoir péremptoirement établi dans ma brochure sur l'*Automatisme psychologique*.

Dans l'état de veille, au contraire, il y a chez nous un sentiment fort net de quelque chose qui juge, qui veut, qui dirige l'activité intellectuelle. En dehors de la rêverie, espèce d'état plus ou moins intermédiaire, nous possédons la conscience aussi évidente et aussi claire que possible d'une spontanéité propre; par conséquent d'une réelle indépendance.

Les deux faits psychologiques sont parfaitement distincts l'un de l'autre. L'un est en corrélation

manifeste avec ce qu'il y a de fatal dans notre être, l'autre avec ce que que nous y concevons de libre. L'un procède en droite ligne au déterminisme absolu, l'autre est en opposition directe avec ce dernier qui ne serait plus alors la loi indéfectible et nécessaire de tout ce qui existe. Le premier fait se comprend de lui-même, que la fatalité de l'automatisme soit universelle ou seulement partielle. Le second, qui est englobé, comme tout le reste, par la doctrine déterministe, devrait être alors également une conséquence de l'automatisme. D'où la conclusion que nous avons l'assurée conscience d'un phénomène impossible.

C'est ce pouvoir directeur qui nous paraît jouir de la propriété, dans l'acte volontaire, de soumettre à notre raison l'examen comparatif des mobiles ou motifs, condition première de la décision à prendre. A lui appartient la liberté morale, qui n'est point une faculté spéciale, quelque chose d'analogue à la volonté ou à l'intelligence, c'est une qualité que nous attribuons éminemment à notre volonté, lorsqu'elle se montre affranchie des lois de notre organisation animale. La spontanéité est un caractère de la volonté, c'est aussi un caractère de l'intelligence et c'est bien à celle-ci que doit s'appliquer l'expression d'autonome qui, par le jugement, donne sa direction à la volonté. Notre raison ou notre intelligence, qui est à des degrés variables la raison de tous, est la partie autonome de notre être en même temps que l'hégémonie

appartient au pouvoir propre de notre moi, qui perçoit les actes émanant de sa propre initiative et ose même s'en distinguer, suprême audace! Quoi qu'il en soit, il est comme placé entre les jugements et les mobiles, lesquels s'accordent ou ne s'accordent point entr'eux, car il n'y a point toujours opposition entre les motifs et les mobiles. Le jugement émane de la raison, qui est elle-même le code de la nature gravé dans notre esprit, en caractères plus ou moins nets.

Je vais passer en revue quelques objections.

L'école idéaliste contemporaine se sépare manifestement de Kant sur la question de l'impératif catégorique auquel elle attribue plutôt un caractère hypothétique (Renouvier, Paul Janet), ou persuasif avec M. Fouillée. « L'obligation de faire son devoir uniquement par devoir, en vue du devoir seul (forme) est un paradoxe de Kant. En fait la détermination à agir n'a jamais lieu que pour une fin déterminée (matière) » (1). La raison d'obéir à l'impératif catégorique n'a pas été donnée par Kant, qui reconnaît là un certain mystère. L'idéalisme, peu satisfait de cette déclaration, a invoqué comme motif d'obéissance l'idée du bien en soi, de la perfection, qui sont des données d'ancienne

(1) *Science de la morale.*

date en philosophie. Jouffroy, sur ce point, me paraît mieux inspiré que les représentants les plus autorisés de l'éclectisme. D'après lui l'homme, qui appartient à un vaste ensemble qu'on ne saurait saisir dans sa totalité, a une fin propre qui nous est révélée par les appétits, les instincts, les désirs, les facultés intellectuelles et morales. Là est la nature, là est l'ordre, là est le bien, ce qui ne veut pas toujours dire là est le bon, lorsque ce mot est employé dans le sens de plaisir ou de joie, comme dit M. Fouillée. Ce dernier auteur, soit dit en passant, fait un grave reproche aux spiritualistes proprement dits, de donner à la volonté, c'est-à-dire à la morale, pour objectif, non pas le bon, c'est-à-dire le plaisir ou la joie, mais la perfection ou le bien en soi. Il a sans doute raison en ce sens que ces termes de perfection et de bien en soi sont bien vagues, et bien abstraits dans leur généralité. Mais leur substituer le plaisir ou la joie comme le font l'Ecole naturiste et M. Fouillée c'est revenir à Bentham et à sa descendance utilitaire.

Y a-t-il donc un bien qui ne serait pas bon, un bien qui ne serait point du plaisir, point de la joie? Tel est le fait qui est contesté, absolument, par tous ceux qui ne veulent accepter que le témoignage des impressions sensibles. Avoir la connaissance du bien en soi, de la perfection en soi, c'est ce qui n'est évidemment pas donné à la nature humaine. Notre intelligence s'inspirant de l'étude

des choses trouve qu'il y a du bien dans la grandeur, l'ordre, l'harmonie, comme qui dirait du bien dans le beau, parce que ces conceptions lui paraissent conformes aux lois qui la régissent elle-même; elle trouve qu'il y a du bien dans les vertus logiques inhérentes à sa nature. Mais tout celà n'est point nécessairement du bon, dans le sens de plaisir et de joie, tout en supposant que les lois de son évolution propre et de la totalité de l'être que nous sommes sont une bonne chose. L'expérience de la vie confirme d'ailleurs cette distinction. Donc prendre pour mobile de nos actes la joie, au lieu du bien tel que notre intelligence le comprend, c'est tomber en plein naturalisme utilitaire. M. Fouillée, toujours éclectique sans le vouloir, trouve sans doute quelque chose de regrettable dans cette chute, puisqu'il conclut ainsi : « Et pourtant, à notre avis, le naturalisme exclusif n'est pas la vérité tout entière : il a besoin d'être complété sans être détruit, par un idéalisme nouveau (1).

Dans ce qui précède, il y a des prémisses latentes non susceptibles de démonstrations : ce qui est bien c'est ce qui constitue la nature et les lois qui lui sont propres, aussi est-ce à elles que nous devons nous conformer, non seulement du côté rationnel de notre être, mais également du côté passionnel qui nous est commun avec les animaux.

---

(1) *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1881, p. 302.

Seulement il manque à ceux-ci une règle d'application que nous trouvons chez l'homme dans sa raison, d'après le stoïcisme et ceux qui s'en sont inspirés.

On présente parfois une objection passablement subtile qui consiste à prétendre que nous sommes les esclaves de notre propre essence, comme le disait Plotin, déterminés que nous sommes à agir par les idées qui s'imposent à nous, par notre caractère et l'élément passionnel de notre être. Et cependant être esclave de sa nature, c'est-à-dire de soi-même, c'est ce que généralement on appelle être indépendant et libre. La divinité elle-même ne saurait jouir d'une autre liberté que celle-là. Elle aussi est esclave de sa nature. Examinons néanmoins l'objection d'un peu plus près.

La liberté est un affranchissement tout d'abord. De quoi donc pouvons nous être affranchis? Les corps bruts obéissent aveuglément aux lois de la nature. Il en est de même des corps vivants, végétaux et animaux, qui subissent le même esclavage, à l'exception de l'homme. On n'est point vertueux ou moral, au dire de l'école de Zénon, par cela seul qu'on suit la nature si c'est sans réflexion, à la manière des bêtes; on est vertueux dès que sciemment on la prend pour guide et pour règle. A ce point de vue nous sommes affranchis de la fatalité, de l'esclavage parce que nous nous associons par notre volonté aux règles ou lois que notre intelligence nous fait connaître. Ces lois

consistent à poursuivre notre fin dans la mesure où nous pouvons nous en rendre compte. Sans me préoccuper d'une démonstration oiseuse, je dirai que, si nous agissons ainsi, c'est qu'un tel but est bon relativement à nous, est le bien, « c'est-à-dire une fin désirable à atteindre » (1), savoir le développement intellectuel, moral et physique de notre être (droit), et le respect du développement parallèle de nos semblables (devoirs).

Comme conditions essentielles de notre indépendance, il nous faut une intelligence pour comprendre et une volonté pour agir. A ceci on répond que cette volonté procède de la volonté première qui constitue l'essence des choses, et que par conséquent elle ne nous appartient point, en tant qu'individu, simple apparence phénoménale que nous sommes. On ajoute qu'il en est de même de l'intelligence qui ne nous est pas davantage personnelle, et qui procède aussi des profondeurs de la force première, c'est-à-dire de l'être ou volonté première, ce qui fait de nous de véritables dieux, toutes proportions gardées, *Dii minores*. Je ne sais pas ce que nous sommes, comme origine première; je ne sais point d'où nous sortons, de l'inconnaissable sans doute dont je ne saurais doctement raisonner, mais je sais que nous avons dans notre intelligence une lumière au service de notre pouvoir directeur qui, après examen préalable des mobiles

(1) Renouvier, *Science de la Morale*, t. Ier, p. 24.

et des motifs, fait agir notre volonté dans tel ou tel sens. Ici notre conscience ou sentiment interne intervient pour dire que l'acte en lui-même est indépendant, c'est-à-dire affranchi de l'empire exclusif des lois physiques et des lois physiologiques relatives aux appétits et aux instincts.

M. Fouillée objecte que cette indépendance est impossible à prouver et que nous avons plutôt l'inconscience de notre dépendance que la conscience de notre indépendance. Celle-ci, je la maintiens d'une manière absolue, ce qui ne signifie point que nous ne sommes point dupes d'une illusion. Or nous n'en serions point dupes si nous étions vraiment des dieux de grandeur modeste, mais néanmoins de véritables dieux. Mais tout dieux que nous puissions être, par hypothèse, il nous serait absolument impossible de prouver notre indépendance, comme la chose est impossible aux humbles créatures humaines que nous sommes en réalité. Donc l'absence de preuve ne prouve rien.

Hegel admettait que la pensée ou l'idée est la véritable existence, et que, dans tous les phénomènes matériels, on ne devait voir que des manifestations de l'idée. Une conception analogue et différente néanmoins fut celle de Schopenhauër, qui prétendit que la volonté est la réalité première et l'essence de tout le reste. De cette manière de voir s'est inspiré M. Fouillée : « Le fond commun dont le mouvement et la sensation sont deux modes

est la force ou pour mieux dire la volonté qui fait le fond de toute existence » (1). « Dans la nature, la vie est partout avec la volonté à des degrés divers » (2). La matière elle-même n'est qu'un ensemble de forces ou de volontés (3). La matière n'est donc qu'une expression de l'idée ou de la volonté, et le mécanisme, comme le pensait Leibnitz, n'est point le fond des choses, il n'en est que la forme.

A ce point de vue pourquoi la volonté inconsciente ou plutôt inintelligente, à l'origine, et se développant en vertu d'un processus intérieur, d'une véritable virtualité évolutive, après avoir atteint l'intelligence ne réaliserait-elle point pleinement la liberté? Cet idéal de liberté, cette idée de liberté, idée, force s'il en fut, est-elle donc incapable d'arriver à la réalisation d'elle-même? Et alors est-ce que le déterminisme intellectuel ou passionnel, les motifs ou les mobiles pourraient l'empêcher d'être un fait incontestable? Qu'en pense M. Fouillée? N'aurait-il point dit : « Dans le fond dernier des choses, on peut admettre qu'une puissance réelle, une cause supérieure ou déterminisme des phénomènes répond à l'idée de liberté, et se manifeste par cette idée en même temps que par les phénomènes, de manière à dépasser toujours ces derniers » (4).

(1) *Revue des Deux Mondes*, juillet 1879, p. 392.

(2-3) *Ibid.*, p. 393.

(4) *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1889, p. 318.

Comme complément de ce qui précède, je crois devoir rappeler les citations suivantes déjà faites antérieurement : « A mesure que l'on comprendra mieux la nature à la fois individuelle et universelle de l'intelligence, on verra qu'elle implique la nature également individuelle et universelle de la volonté même » (1). « L'être n'est point éparpillé en monades séparées par une sorte de vide, la personne n'a plus ces contours rigides qui empêchent la pénétration des consciences. Nous sommes, au contraire, pénétrés de toutes parts, ouverts par tous les côtés de notre être, donnant et recevant, agissant et pâtissant, sans cesse traversés par le courant de la vie universelle... A l'atonisme moral se substituera cette doctrine d'unité progressive par laquelle les Allemands ont inventé le mot de monisme, sorte de panthéisme large, débarrassé de tout son appareil scolastique... Je ne puis me vouloir pleinement sans vouloir le tout... Je veux l'univers et l'univers se veut en moi » (2).

L'universel est le divin et nous le serions aussi ; le divin est indépendant, libre et tout ce qui participe à sa nature jouit de la même liberté, de la même indépendance. L'homme est vraiment libre, puisque tout est libre nécessairement dans le divin. C'est se contredire d'admettre l'un des termes et de rejeter l'autre.

---

(1) *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1889, p. 311.

(2) *Ibid.*, p. 313.

Moralement parlant, l'homme est donc affranchi; physiquement, il ne l'est pas moins si les phénomènes matériels, eux-mêmes, sont sous la dépendance directe d'une volonté qui cherche l'être et le réalise bien ou mal, car, dans ces conditions et suivant l'opinion déjà citée de Leibnitz, le mécanisme n'est que la forme ou apparence des choses et nullement le fond. Il n'est donc qu'une expression de cette vie divine à laquelle on dit que nous participons tous.

J'aborde enfin une dernière objection qui est le grand cheval de bataille des déterministes quand même. Ils prétendent que notre volonté est nécessitée fatalement à agir dans tel ou tel sens, parce que les motifs qui l'ont emporté sont plus forts que ceux que nous avons mis de côté après réflexion. Ce sont donc les motifs qui, en réalité, luttent entr'eux en présence d'un simple spectateur de la lutte, le *je* ou *moi* qui, en lui-même, n'est absolument rien, tout comme la conscience. Le combat des idées est celui des idées forces évidemment. A ceci, on peut répondre qu'il y a là des situations différentes à distinguer. Dans un premier cas, le sujet néglige de réfléchir, préfère peut-être ne point réfléchir et se laisse aller à l'impulsion qui le sollicite énergiquement. C'est l'appétit, l'instinct, la passion qui sont en cause. Dans un autre cas, notre *je* réfléchit, notre raison se prononce, logiquement et moralement, pour les motifs les plus décisifs, ceux

qui sont les plus valables pour notre intelligence, mais notre volonté cède et donne encore libre carrière à la nature inférieure. Dans d'autres cas, enfin, nous réfléchissons et nous prononçons encore en faveur des motifs les plus valables à nos yeux et agissons en conséquence, en tenant compte ou en ne tenant pas compte de l'élément sensitif de notre être, intérêt compris, suivant qu'il se conforme ou non à la raison elle-même, à la nature supérieure. Ces divers cas constituent des actes moraux, entraînant notre responsabilité : 1° pour ne point avoir réfléchi, ce qui revient à ne pas avoir voulu réfléchir ; 2° pour ne pas avoir accepté les conclusions de nos réflexions, les avoir mises à l'écart ; 3° pour avoir réfléchi et nous être conformés aux ordres de la raison. Nous sommes, par conséquent, en présence de faits psychologiques très dissemblables. Mais ici nous sommes, à mon avis, surtout en présence d'une querelle de mots. La véritable difficulté gît dans l'affirmation du déterminisme universel. C'est ce que Kant avait bien compris lorsqu'il s'était réfugié dans la sphère intangible, inaccessible des noumènes, conception dont il a fait la pierre angulaire de la liberté.

Je viens de me placer au point de vue du déterminisme psychologique; il est un autre point de vue également déterministe qui est celui du mécanicisme ou automatisme universel et, dans cette

donnée qui est celle d'une physique générale matérialiste, toute liberté morale est de l'absurdité pure, qu'il s'agisse de l'individu ou de l'universel. En effet, le Tout-Un n'est qu'un ensemble de phénomènes moteurs rigoureusement asservis, subordonnés les uns aux autres. Il n'y a d'indépendance possible ni pour le fait brut éminemment transitoire, ni pour la collectivité des faits bruts. Envisagée à travers le prisme de la doctrine mécanique, la conscience psychologique et ses multiples, ses incessantes illusions font de l'homme un véritable contre-sens, un monstre dont l'existence jure avec tout le reste. La psychophysiologie devrait être l'écho pur et simple du milieu qu'elle défigure étrangement, puisque la conscience n'est plus qu'un véritable trompe-l'œil.

Le principe du déterminisme universalisé a une origine extérieure, et en l'affirmant, on a conclu du dehors au dedans, de l'objectif au subjectif.

Dans le monde qui nous entoure, nous ne voyons que des mouvements qui se succèdent suivant des lois qui paraissent invariables, ce qui nous incline à ramener la causalité au phénoménisme : le phénomène qui précède est la cause de celui qui lui succède, notion exacte ou inexacte, mais en tout cas très différente de celle que nous donne de la cause l'expérience intérieure. Or il est bien permis de rappeler ici que nous ne savons rien de l'objectif que par le subjectif, et que si l'illusion est possible pour le dedans, elle l'est par cela même, et

à plus forte raison pour le dehors, dont nous ne pouvons saisir que les apparences, à travers le prisme de la subjectivité. Si on récuse le témoignage intérieur sur la validité duquel repose, au fond, la possibilité de toute connaissance, que devient la connaissance extérieure devenue logiquement impossible?

La première condition de la liberté, comme je l'ai dit précédemment, c'est la faculté d'examiner, de juger les motifs de nos actions, faute de quoi il n'y a point de liberté. La seconde condition est de se décider en connaissance de cause. Dans l'hypothèse du déterminisme universel les raisons d'agir : appétits, désirs, sentiments, idées qui sont la matière propre de la délibération, sont considérés comme la cause même de l'acte volontaire qui est le fait consécutif; en effet, dans l'hypothèse, la causalité se ramène à la succession. Sans doute, quand il s'agit d'actions motrices, il est manifeste que nous sommes environnés, comme enveloppés d'exemples confirmatifs. Toutefois le mouvement qui se communique répond-il à la notion de causalité, ou n'en est-il que l'apparence? Nous ne connaissons évidemment que le mouvement communiqué, mais dans son origine première le phénomène moteur est-il ou non subordonné à un fait initial de sensibilité ou d'intelligence, en un mot au psychisme? Sur ce chef, ténèbres les plus profondes.

Il faut reconnaitre néanmoins que le mouve-

ment communiqué à un corps matériel n'est pas toujours en rapport direct avec les effets moteurs manifestés par celui-ci. D'une manière générale, il est naturel que le premier corps conserve une partie de son mouvement propre et la partie qu'il a communiquée ne saurait être supérieure au mouvement initial. Or dans le cas des poudres fulminantes, nous voyons précisément tout le contraire. Un phénomène physique parfois insignifiant donne lieu aux effets moteurs les plus énergiques, ce qui prouve : 1° que ces effets sont le produit direct de forces de tension latentes au préalable; 2° qu'il y a ici deux faits dont le premier conditionne l'autre sans le produire directement. D'où il suit que les phénomènes moteurs peuvent se succéder sans que les premiers soient, par cela même, la véritable cause des seconds; dans l'exemple que je viens de citer, ils n'en sont à proprement parler que l'occasion, la condition nécessaire.

Eh bien ! dans l'ordre moral ne pourrions-nous point nous trouver en présence de faits non dépourvus d'analogie avec les précédents ? L'appétit, le désir, le sentiment, l'idée, viennent solliciter, mais non déterminer le pouvoir autonome dont les énergies déployées peuvent se montrer sans proportion avec les sollicitations originelles, ainsi qu'il en arrive parfois pour le réflexe simple. L'acte provocateur conditionne également l'activité, la causalité qu'il ne contient point en lui-même. Il

y a eu un commencement antérieur sans nul doute, mais l'acte subséquent n'en est point l'écho pur et simple, car la volonté n'en dépend point d'une manière directe. Elle est l'émanation du pouvoir autonome que nous sentons en nous, et dont l'indépendance implique à nos propres yeux la liberté. Nous nous sentons indépendants et nous jugeons libres.

Dans tout ce qui précède il y a bien quelques traces évidentes du virus métaphysique. Comme le fait remarquer M. Ravaisson, il résulte de la démonstration donnée par Kant que ce qu'il y a en nous de plus que nos sensations, ce sont les diverses façons de les lier, d'en faire la synthèse, et que c'est là ce qui fait la connaissance. De ce premier chef il y a donc une distinction à établir entre le moi et le non-moi. Cette distinction se confirme et se complète par les paroles suivantes de Maine de Biran : « Dans chacune de mes résolutions, je me connais comme cause antérieure à son effet et qui lui survivra ; je me vois en deçà, en dehors du mouvement que je produis, et indépendant du temps ; et c'est pourquoi, à proprement parler, je ne deviens pas, mais réellement et absolument je suis ». Cette doctrine de la conscience ou du sentiment intime du pouvoir directeur de l'activité mentale, on la retrouve aussi dans Jouffroy, et il m'est impossible d'y voir autre chose que l'expression de l'expérience intérieure.

Elle repose immédiatement sur l'observation psychologique, laquelle se trouve être ainsi comme la porte d'entrée du temple, mettons du sanctuaire de la métaphysique. Nous voyons, nous sentons quelque chose de plus que de la variété phénoménale.

Ceci posé, je crois qu'on admettra facilement la supériorité de l'homme sur la nature entière. La raison l'élève au-dessus de tout ce qui n'a qu'appétits et instincts ; elle lui fait atteindre et la vertu et le génie. Ce dernier, d'après la définition d'Ampère, au dire de M. Ravaisson, étant la faculté d'apercevoir des rapports. Nous sommes donc sortis du phénoménisme qui ne peut nous donner que la succession dans le temps et dans l'espace, et l'humanité s'offre à nous vraiment, dans sa conception première, avec le caractère auguste et saint qu'impliquent les notions de droit, de devoir, d'égalité, de justice. De là la respectabilité qui appartient à tout homme, de là sa dignité.

Mais droits, devoirs, égalité, justice, sont tout autant d'expressions idéales que le phénoménisme ignore, et auxquelles il ne pourra jamais rien comprendre. Quelle part pourrait-il faire dans tout cela à la figure et au nombre ? Où est la balance susceptible d'apprécier des valeurs de ce genre ? Disons tout uniment qu'il s'agit là de notions métaphysiques s'imposant à notre pensée comme étant le fondement, la source suprême de la morale

Le contenu du fait empirique de l'obligation n'est autre que les données rationnelles, ou lois de la raison que je viens d'énumérer et qui sont susceptibles des applications les plus variées. Ces lois naturelles ont pour la conscience la même autorité que les lois tout aussi naturelles de la logique possèdent pour notre faculté de raisonner. Malheureusement les passions, les intérêts, l'ignorance viennent se mettre souvent, trop souvent, en travers des premières, et c'est ici que la règle de Kant, sur la généralisation des maximes, peut rendre de signalés services. Si elle ne le fait pas davantage, ce n'est point à elle qu'il faut s'en prendre.

Droit et devoir.

En morale, il faut distinguer, à mon avis, comme faits principes psychologiques, comme éléments essentiels et irréductibles, le droit et le devoir. Par cela seul je différencie absolument ma manière de voir de l'opinion de ceux qui croient mieux faire en n'acceptant qu'un seul point de départ : ou l'intérêt personnel qui comprend le droit, autrement interprété il est vrai, ou le devoir purement et simplement.

Le Droit me paraît empiriquement établi dans la pratique de l'humanité primitive, et justifié par l'ébauche de métaphysique fondée sur l'observation intérieure dont j'ai donné un aperçu. Le droit correspond à des libertés et celles-ci sont fondées

sur l'indépendance de notre nature vis-à-vis des simples phénomènes moteurs qui nous entourent. Sans le pouvoir directeur de notre activité mentale, sans le *je* qui précède le fait et lui survit, il n'y a point de liberté intelligible, partant pas de droit. Tout se résume alors dans la question de savoir de quel côté la quantité de mouvement est la plus forte.

Nous avons donc le droit, par don de naissance et faveur spéciale dans l'Economie des êtres, à l'exercice de libertés qui nous sont échues. Parmi ces libertés figure incontestablement ce qui a trait aux intérêts mêmes de l'individu, car ceux-ci ne sont que l'expression et parfois la garantie de la personne morale. Il y a là un principe à la fois indéniable, et *à priori* intangible, sauf détermination ultérieure. L'école utilitaire a donc une raison d'être parfaitement acceptable; elle est la traduction d'un sentiment juste, et cependant sa théorie n'en est pas moins erronée, parceque rejetant le droit elle n'a prétendu s'inspirer que du fait. Pour elle l'altruisme n'est qu'un dérivé de l'égoïsme : c'est nous-mêmes que nous aimons dans les autres, façon originale de ne point sortir de nous-mêmes et d'obéir en tout à la règle de l'intérêt. Mais l'application de cette idée devient singulière, lorsque l'utilitarisme donne comme maxime de préférer toujours le bien de tous à notre propre bien. Pour cela, en demeurant fidèle au point de départ de la doctrine, il faudrait ad-

mettre que le bien collectif nous est plus utile que notre bien personnel. Et, comme le fait remarquer à si juste titre M. Renouvier : « Le principe de l'utilité générale n'a pas la vertu de prouver à chacun que son utilité propre effective est de s'y conformer » (1). Le dévouement forme un absolu contraste avec le principe même de l'utilitarisme, contraste fortement mis en relief par les paroles suivantes de M. Guyau : « D'après Stuart Mill, l'homme se trouve dans une impossibilité *physique et métaphysique* de vouloir autre chose que son plaisir propre. C'est là le vrai point de départ de la doctrine, le même absolument que celui de Bentham, le même que celui de tout utilitaire conséquent, le même, dis-je, parce qu'il est le seul possible. En second lieu, le plus grand plaisir de chaque individu étant lié, *la plupart du temps,* à celui de la collectivité, chaque individu, en voulant son plus grand plaisir ou son utilité propre, veut par cela même la plupart du temps l'utilité générale » (2). La conscience de l'opposition formelle que je signale conduisit Stuart Mill à donner au désintéressement une origine subjective, en faisant de l'homme un agent intermédiaire du désintéressement et de l'égoïsme. Au fond, c'est revenir sur son propre point de départ.

De tout ceci je ne retiens qu'une chose, c'est

---

(1) Renouvier, *Science de la morale,* t. I, p. 284.

(2) *La morale anglaise contemporaine,* p. 81.

l'intérêt personnel que je considère comme un droit inhérent à notre nature morale, et dont l'exercice offre du plus ou du moins, suivant les correctifs que nous y pouvons apporter nous-mêmes, par sympathie, par devoir ou autrement. Mais de même que la morale utilitaire a procédé de l'intérêt personnel, tout en s'engageant dans une voie mauvaise, de même la morale exclusive du devoir a dû son origine à une extension abusive du sentiment, de la sympathie, de l'amour. Le devoir a sa condition première, sa véritable raison d'être, dans le droit corrélatif et égal au nôtre de nos semblables. Ce droit doit être respecté, d'où le devoir, l'obligation qui nous incombe. Il y a donc erreur certaine à faire procéder le devoir du sentiment lui-même, d'où est résulté la disparition de la notion de droit. C'est ainsi que, d'après Comte, l'homme n'a d'autre droit que celui de faire son devoir, maxime expliquant la nature autoritaire, illibérale, despotique du positivisme.

Il y a là une tendance dont les origines remontent à l'antiquité et dont la vie monacale est l'expression évidente. De cette tendance, il est résulté une disposition générale à ramener toute la morale au dévouement, au renoncement à soi-même. Le dévouement peut avoir sa raison d'être dans le devoir, dans la sympathie, mais on ne saurait admettre non seulement qu'il domine absolument, mais qu'il supprime l'intérêt personnel qui est la forme élémentaire des droits de l'individu. Bien

qu'on ait voulu contester la distinction des devoirs larges et des devoirs étroits, elle paraît complètement justifiée dans l'espèce. Le dévouement est, en principe, un devoir large, et si pratiquement il devient étroit vis-à-vis de la collectivité, c'est que le pied de guerre sur lequel nous vivons dans l'humanité, surtout au point de vue international, a profondément altéré les rapports naturels des choses.

Ramener toute la morale au dévouement, par la suppression de l'intérêt, c'est-à-dire du droit personnel, est une conception fantastique, appartenant au domaine de la rêverie, de l'imagination pure. Qu'on se représente un état social où chacun ne serait occupé qu'à se dévouer pour ses semblables. On arrive ainsi tout droit à l'impossible en passant par l'absurde. Et cependant telle est l'influence des traditions qui conduisent le monde que dans le domaine de la philosophie religieuse, issue du catholicisme, il est de principe que le sacrifice est la méthode morale elle-même. La morale basée sur l'amour, la morale mystique conduit évidemment à la même conclusion. Et ce n'est pas seulement lorsqu'il s'agit de doctrines idéalistes qu'il en est ainsi, mais l'évolutionnisme qui part de l'égoïsme arrive à l'absorption de celui-ci, à sa suppression, comme dernier terme de développement et de progrès de la donnée initiale. Le socialisme, procédant de la fraternité, de l'amour, et concluant à la suppression complète des droits individuels en faveur de la collectivité,

ne peut voir dans l'éthique, lui aussi, que la formule généralisée du sacrifice. Je rappelle une citation déjà faite de M. Ziégler : « L'individu a le devoir de sacrifier, sans hésitation et sans phrases, au bien général ses intérêts et même sa personne » (1).

Le dévouement peut être un devoir, mais dans son application il doit laisser intacte la conception du droit.

Droit et devoir sont deux termes corrélativement nécessaires (2).

---

(1) *La question sociale est une question morale*, p. 24.

(2) La moralité est incluse dans la liberté. Elle en est un cas particulier.

Sans doute l'homme est tout d'abord libre au sens des stoïciens, parce qu'il est affranchi du joug des passions, en ce sens qu'il n'en subit point passivement l'empire. Il est capable de se conformer à la raison, à la nature, qui trouve dans cette dernière son expression la plus élevée. Aussi vit-il conformément à la nature en vivant conformément à la raison. L'homme a dû commencer par établir des rapports et prononcer des jugements entre les termes de comparaison qui se présentent à lui. Voir, comparer, juger, puis agir, et c'est dans l'action que nous trouvons la mise en œuvre de la volonté. L'acte volontaire est donc le résultat ou le produit d'un jugement.

D'où il suit que la liberté ne comprend pas seulement tous les faits relatifs à l'opposition possible de la partie supérieure et de la partie inférieure de notre nature, et ceux qui ont trait à l'harmonie, sous l'hégémonie de la raison, des facultés qui nous sont propres. Cette liberté va plus loin et comprend davantage, car il n'y a aucun motif pour n'y pas faire rentrer tous les actes volontaires, quels qu'ils soient, qui sont le fruit d'un jugement préalable. Ces actes où la moralité proprement dite n'est pas intéressée sont évidemment très nombreux.

CHAPITRE IX

MORALE SOCIALE

Double conception du droit.

Je me suis placé, jusqu'à présent, autant que possible, sur le terrain de la morale individuelle ou subjective, contrairement aux principes du socialisme, et en particulier du positivisme qui voit surtout la morale par le dehors, par le côté objectif, ce qui est bien naturel lorsqu'on prétend que la psychologie individuelle, comme le disait Comte, n'est qu'un état hallucinatoire. Quoi qu'il en soit, après l'étude de la morale subjective se présente la question de la morale sociale ou objective.

Comme le fait remarquer M. Renouvier : « C'est à la suite des méfaits contre la coutume et contre la morale, les deux choses étant nécessairement confondues à l'état initial d'un être doué d'une constitution éthique naturelle, que le besoin de soumettre la vie à des prescriptions supérieures à l'expérience a été senti. Le premier effet de ce besoin éprouvé fut un gouvernement quelconque » (1). J'ajoute que parmi les méfaits contre la

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 198.

morale doit figurer au premier rang l'état de guerre, soit entre les individus, soit entre les collectivités. Dans le premier cas, il fallait une consécration à l'ordre nécessaire à tout groupement humain pour qu'il pût fonctionner; dans le second, il s'agit de la défense et de la lutte pour la vie, contre tout groupement social étranger qui vous attaque.

Ceci posé, j'en ai assez dit précédemment pour qu'on ne s'étonne point de me voir admettre comme principe fondamental la formule suivante que j'emprunte à M. Renouvier : « L'individu est la source première de toute moralité comme de tout droit » (1).

Le droit a été une coutume d'abord puis une règle écrite. Or Socrate s'aperçut un jour qu'il y avait des règles supérieures aux législations coutumières ou écrites, règles qu'il dit être établies par Dieu ou les dieux, et qui sont l'expression de la raison même, comme le comprirent les stoïciens. Ce règne de la coutume première a eu son cachet très spécial sur lequel il est bon d'insister. Elle a été essentiellement religieuse, d'abord dans le patriarcat, puis dans la cité. Elle a eu comme expression éminente la prédominance très marquée ou absolue du père de famille, puis des collectivités ou de leurs chefs. Si le fait n'est point universel, et il ne l'est point, on ne saurait douter de son existence chez les Aryas et les Sémi-

(1) *Ibid.*, p. 385.

tes, où, en dehors de ceux qui exercent l'autorité, la part faite à l'individu est infiniment restreinte. Il n'a à proprement parler que des devoirs et aucun droit, ou il n'a que celui d'obéir. Dans ces conditions, qui doivent répondre à un besoin impérieux de discipline, le droit commun ne peut être que l'obéissance aux règles, et celles-ci ont dû en majeure partie leur origine à l'état de guerre, à la concurrence vitale. Il n'en va pas autrement de nos jours quand on est sous les armes. Les nécessités d'ordre majeur que je viens de signaler produisirent un état politique intimement associé au pouvoir religieux et sans contrôle. De là aussi l'état économique de la propriété qui se présente surtout sous forme collective. L'individu est trop petit, trop faible, pour qu'il en soit autrement.

Puis le rôle de l'individu grandit et celui de la cité diminue à partir de Socrate, du stoïcisme et du christianisme, mais sous le couvert de la religion puisque d'autres règles sont invoquées, règles auxquelles est attribuée une origine divine et auxquelles il faut obéir, lors même que les lois humaines, c'est-à-dire les lois de la cité, seraient contradictoires. La raison invoquée par le stoïcisme n'étant pour cette célèbre école qu'une émanation de la divinité, le rapprochement que je viens d'établir avec la pensée de Socrate et la doctrine chrétienne me paraît justifié.

D'autre part, en se constituant peu à peu, la propriété individuelle finit par être une sorte d'exten-

sion et de consécration extérieure de la personne humaine. Les anciennes coutumes se modifièrent à la longue et il fallut alors instituer une législation nouvelle légitimant la transformation survenue au préjudice de la collectivité. Celle-ci d'ailleurs, à l'origine, n'avait eu probablement aucun droit sur le mobilier : armes, engins divers, ni probablement sur l'habitation : huttes ou cavernes, mais l'immeuble principal, savoir la terre, prit, avec l'action du temps et d'une évolution plus ou moins rapide, le caractère personnel du mobilier, ce qui, à côté d'immenses avantages, a pu présenter quelques inconvénients; il est sage de ne point oublier que chaque médaille a son revers et qu'il en est de même de toutes les choses humaines.

D'autres règles se produisirent beaucoup plus tard complétant l'émancipation de l'individu. La pensée prétendit à sa liberté, le conscience à sa liberté, et plus tard encore le travail à sa liberté, le commerce à sa liberté. Il s'est agi là d'abord de lois non écrites, qui malgré les contradictions qui sont le propre de l'homme, sont surtout l'œuvre de la Renaissance et dela Réforme. On doit même reconnaître que, trop souvent, la liberté de la pensée et de la conscience sont plus encore dans la législation écrite que dans les mœurs, au jour d'aujourd'hui. Dans notre propre pays, qui se croit si volontiers à la tête du progrès en toute chose, nous n'avons pas plutôt atteint la liberté que nous tombons dans la licence et l'intolérance.

Jusqu'à présent, j'ai parlé du droit comme étant une règle. Mais cette conception est certainement trop restreinte, et Kant nous en donne la preuve en se plaçant successivement à deux points de vue distincts. Pour lui, tout d'abord : « Le droit est la condition restrictive apportée à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous, en tant que cela est possible, suivant une loi générale ». Le droit est l'ensemble des conditions au moyen desquelles l'arbitre de l'un peut s'accorder avec celui de l'autre, suivant une loi générale de liberté (1). Le droit, en tant qu'il forme une science systématique, se divise en droit naturel, lequel repose uniquement sur des principes *a priori*, et en droit positif lequel émane de la volonté d'un législateur (2).

Puis tout d'un coup, l'acceptation du mot n'est plus la même. « Il n'y a qu'un droit inné. Ce droit unique, originaire, que chacun possède par cela seul qu'il est homme, c'est la liberté autant qu'elle peut s'accorder suivant une loi générale avec la liberté de chacun » (3). « La liberté qui n'est limitée par aucun impératif contraire, prend le nom de droit » (4). Chez M. Renouvier, nous trouvons aussi les deux acceptions visées : « Le droit naît du contact de deux agents semblables, d'où contrat positif ou tacite » (5). « Tout droit pour la personne est une liberté » (6).

(1-2) *Métaphysique des mœurs*, p. 335, 43, 54. Edit. Barni.
(3-4) *Ibid.*, p. 55-31.
(5-6) *Science de la morale*, t. I, p. 139, 473.

Il y a donc deux manières distinctes d'entendre, c'est-à-dire au fond de définir le droit, suivant qu'on en fait une loi, une règle écrite ou non écrite, ou bien suivant qu'on en fait une liberté, un pouvoir légitime de l'individu. En voici encore quelques exemples. Pour Frank, le droit c'est la liberté réglée par le devoir. Beaussire considère le droit comme la condition et les garanties générales du devoir. M. le professeur Barckhausen voit dans le droit : « Une règle qui est l'écho de l'expérience des siècles, l'obligation imposée à tous les groupes sociaux pour assurer aux humains leur *conservation* et leur *développement* commun » (1). « En théorie, le droit est l'art de déterminer les règles de la conduite; en pratique, c'est la règle imposée à tous ses membres, de gré ou de force, par un groupe social, à la seule fin d'atteindre le but indiqué, but qui s'enfuit si la règle cesse d'être conforme à la nature des choses » (2). Mais, d'autre part, « Tout individu de notre espèce peut exiger que ses semblables s'abstiennent de lui nuire directement. Jeté par un naufrage sur les bords d'une île inconnue, il est autorisé par le droit à se défendre si l'on attente sur sa personne ou sur ses biens » (3). Dans ce cas nous sortons évidemment de la notion de la règle due à la force, à l'utilité, à la coutume, au droit

(1-2-3) Barckhausen, *Introduction à l'étude du droit public général français*, p. 78, 13, 14.

positif ou écrit, pour reconnaître qu'il y autre chose que nous appelons aussi droit, droit naturel ou liberté, valeur propre, dignité de Kant qui n'a de raison d'être que la liberté même. En effet, dans le cas particulier, le droit de se défendre ne dépend ni de la force, ni de la coutume, ni de la législation écrite. Il y a donc quelque chose qui autorise l'individu à répondre à la force par la force. Ce quelque chose est inhérent à sa nature propre ; il a droit au respect de tous.

Celui là seul, au jugement de Cicéron, est digne du nom de jurisconsulte, qui en s'introduisant dans la science des lois positives, ne cesse d'élever sa pensée jusqu'à la raison de ces lois. L'empirisme ne serait donc pas tout dans la philosophie du droit, la première place y appartient à la raison. De la citation qui précède, je crois devoir rapprocher les passages suivants de M. Renouvier : « Que sera-ce qu'un droit positif s'il n'y a point un droit naturel qui d'avance en contient la forme ? » (1) « Le droit naturel, qui serait peut-être plus clairement nommé le droit rationnel » (2).

La révolution française ne s'est-elle point inspirée de la même pensée lorsqu'elle a promulgué une déclaration des droits naturels, comme préface à la législation écrite ou droit positif ? Ce que faisant elle a marqué d'un trait ferme et sûr l'ordre même de l'évolution logique des choses. La décla-

---

(1-2) *Science de la morale*, t. I, p. 230, 476.

ration des droits n'est point une énonciation de règles supérieures au droit écrit, elle est l'affirmation souveraine des libertés ou pouvoirs propres à l'homme. Dans la tradition française antérieure, telle que l'avait faite l'autorité de plus en plus absorbante et abusive de la monarchie, les droits de la personne n'étaient qu'octrois gracieux, toujours révocables, à la volonté toute puissante du souverain, à son bon plaisir. C'était du césarisme romain pur et simple, devenu l'idéal des légistes.

Depuis 89 le terme de droit a très souvent prêté à l'équivoque, les hommes de loi inclinant toujours à y voir une règle générale d'ordre social, tandis que, dans la pensée du vulgaire, ce mot a pour acception très fréquente les libertés, les pouvoirs inhérents à la personne même. Il y a donc en réalité, ce qui est fâcheux, une double conception du droit.

La notion du droit naturel existe, le fait n'est pas contestable. Reste à déterminer le bien fondé, la raison d'être, la philosophie d'une pareille donnée.

A. *Le droit fondé sur la force.*

Nous sommes ici en présence d'une théorie qui a pour elle la majesté du temps, l'assentiment des des siècles, une consécration presque universelle de l'expérience ou autrement dit de l'histoire.

Incessu patuit Dea.

On ne saurait donc apporter trop d'attention à

son étude car elle paraît en corrélation naturelle avec la science elle-même qui a pour méthode essentielle l'observation, puis la généralisation des faits.

L'idée du droit, au point de vue où je me place, répond à un fait physique ou mécanique. On est plus fort que son semblable ou que ses semblables et on les fait servir à ses propres fins. De même en est-il pour les collectivités. Lorsque la cité est constituée, elle domine et souvent exploite les individus ; elle entre en lutte qand elle y voit son intérèt avec les cités voisines et en triomphe parce qu'elle est matériellement ou intellectuellement plus puissante; puis elle tire profit de sa victoire. Ainsi en est-il quand il s'agit de peuples ou d'empires distincts les uns des autres. A ces considérations, il faut ajouter que s'il se rencontre dans le cours des âges un cerveau doué de génie, de facultés hors pair, il pourra s'emparer légitimement des forces matérielles dont une société dispose, l'asservir au but qu'il poursuit, ayant toujours sur les lèvres cet argument justificatif et irrésistible : *Quia nominor leo.*

Sous l'influence de l'idéalisme qui a exercé en Allemagne une si grande influence, au commencement du xixe siècle, on a pu y considérer la force comme étant le symbole du droit. Mais à la fin de cette période métaphysique au premier chef, ce qui était pur symbole est devenu identité. Aussi chacun, conformément à la doctrine de Hobbes

et de Spinoza, a-t-il autant de droit qu'il a de puissance. L'école qu'on a appelée historique ne voit dans le droit qu'un produit autochthone et fatal des tendances d'un peuple. Les coutumes, les législations qui en procèdent directement, par le cours spontané des choses, et qui sont le fruit de la lutte pour l'existence, constituent le véritable droit, car il n'existe aucun droit naturel au sens socratique, stoïcien, philosophique. Il faut d'ailleurs reconnaître que Hegel a conduit à une conclusion analogue la pensée de ses compatriotes, lorsqu'il a fait de l'Etat l'incarnation même du droit. Aussi l'Etat n'est-il point tenu de respecter scrupuleusement l'individu, dont il est la propre substance.

Les nations ont une tendance naturelle à se dévorer réciproquement. Or la théorie de Darwin montre qu'il y a, dans ce fait général, et une loi de la vie et un moyen nécessaire pour le progrès. Donc la guerre heureuse est légitime. Elle ne l'est pas moins que la tyrannie dans les rapports de l'Etat et de l'individu. Il faut que celui-ci obéisse toujours, quand même, ou soit brisé. Est tout aussi légitime que la tyrannie, lorsque celle-ci fait défaut, lorsque le bien social se dissout, la lutte d'un contre tous ou des classes entre elles, soit l'anarchie. De pareilles doctrines ne donneraient-elles point par hasard raison au pessimisme ? Et n'est-ce point là le motif de son retentissement et de son succès en Allemagne ? La religion

du progrès est morte, on se réfugie dans le néant. Il n'y a de salut pour l'univers que dans son propre suicide.

Le principe fondamental de toute cette théorie de la force est le suivant : L'idée du droit tel que l'a conçu la philosophie idéaliste est sans objet, sans réalité, parce que tout se réduit dans la nature à des forces à action nécessaire. La liberté morale, seule chose qu'on pût considérer comme absolument respectable et inviolable, n'existe en réalité que dans la sphère des rêveries utopiques d'une philosophie agonisante. Aussi, comme l'a dit si justement M. Fouillée : « Négation de la liberté morale, négation du droit inhérent à cette liberté ». Le droit fondé sur la force est la consécration suprême et la glorification de cette déchéance de l'humanité, qui a son point de départ dans l'état de guerre. Ce droit n'a jamais connu la justice ou les rapports que détermine l'égalité des libertés. Il pourra conserver le mot, mais il a supprimé la chose.

B. *Le droit fondé sur l'utilité.*

J'ai déjà parlé, à propos de la morale individuelle, du système de l'utilité comme principe de cette morale. On ne saurait disconvenir que dans ses derniers interprètes surtout, elle a meilleure façon dans son apparence, elle est moins brutale dans ses allures que la théorie que je viens d'exa-

miner et qui a pris, en Allemagne, un si fâcheux ascendant. De plus, ce système utilitaire trouve une explication, et, jusqu'à un certain point, une justification dans le fait d'une réaction légitime contre les idées de dévouement absolu dont on a voulu faire la caractéristique de la morale, ou plutôt la morale tout entière. Cette abnégation complète, ce renoncement complet à soi-même ne sont acceptables et vrais ni pour l'individu, ni pour la société.

Hobbes plaçait le droit dans l'intérêt du plus fort, ce qui est sensiblement la conception adoptée par l'Allemagne contemporaine; A. Smith le plaçait, lui, dans l'intérêt de tous, apprécié par un spectateur impartial et bienveillant. On le voit, il y a là un rôle de premier ordre assigné à l'intérêt, mais nous ne sommes encore qu'au préambule de la doctrine qui est devenue un système bien lié avec Bentham. Celui-ci était un jurisconsulte qui pourrait bien s'être inspiré, tout d'abord, du caractère égoïste reproché à l'insulaire britannique. Seulement il faut aussi tenir compte de ce fait que, pour un légiste, la loi c'est le droit, que cette loi soit coutumière ou écrite. A ce point de vue, le droit naturel ou pouvoir imposant à autrui un devoir absolu de respect, ne pouvait être pour Bentham qu'un sophisme anarchique. Et d'ailleurs Comte, le moins légiste des hommes, en a dit tout autant. Quoi qu'il en soit, d'après la donnée utilitaire, dans la loi le droit ne peut exprimer que

l'utilité collective, et si on lui donne un caractère individuel il deviendra, comme l'a dit Stuart Mill, un pouvoir que la Société est intéressée à accorder aux individus, et dont elle leur garantit la possession.

Comme on le sait, l'école anglaise contemporaine s'est efforcée de donner un idéal élevé à l'utilitarisme. D'après elle cette doctrine, par l'évolution progressive de l'égoïsme en altruisme, tend à la félicité générale, chacun étant appelé à chercher son bonheur dans l'universelle sympathie et dans le respect des jouissances ou intérêts d'autrui, entr'autres de sa liberté. Le mal et l'immoralité sont appelés à disparaître, et l'homme doit devenir parfait, c'est-à-dire, d'après M. Spencer, s'adapter entièrement au milieu social. Or, à mesure que celui-ci se perfectionne, par voie de conséquence le besoin d'un gouvernement se fera de moins en moins sentir, et l'on doit pouvoir arriver à cet état d'anarchie rêvé par Proudhon. La morale collective, la législation tendraient à s'évanouir, ou même s'évanouiraient, par le fait même de la réalisation d'un pareil idéal. Autorité ramenée au minimum ou même nulle, liberté portée au maximum ne serait-ce point le triomphe de l'individualité dépouillée de tout égoïsme ?

Lorsque l'école anglaise s'adonne au culte de l'idéal, elle sort de la pratique courante, de la réalité même, et rien ne prouve qu'elle puisse transformer, en dépit de la nature, l'égoïsme en

désintéressement. Nous sommes là en présence d'un abîme qu'on ne peut franchir que verbalement. La vérité vraie c'est qu'il y a des utilités particulières antagonistes qui sont invitées à se désintéresser, par une contradiction formelle, et en regard d'elles, au-dessus d'elles et au besoin contre elles une utilité collective. Celle-ci doit l'emporter et l'emporte sur l'égoïsme individuel, parce qu'il est le plus fort. Là est la grande raison de la supériorité de l'un sur l'autre :

Quia nominor Leo.

En Angleterre comme en Allemagne il y a aussi; des facultés ou pouvoirs accordés par l'État aux particuliers, dans son propre intérêt, mais il n'y a point de droits individuels inviolables, il n'y a point de droits naturels, il n'y a point d'autres garanties réelles pour l'individu que celles que l'État voudra bien lui octroyer. C'est donc toujours la force qui gouverne souverainement dans les deux cas, et la conclusion arrive à être identique dans les deux systèmes. Il y a cependant certaines différences à signaler. L'Allemagne, malgré la tournure métaphysique de son génie, ne veut plus sortir des données brutes de l'expérience qui justifient absolument sa propre conception. L'Angleterre part d'un fait empirique pur et simple, celui du plaisir, de l'intérêt, puis quand elle en est gênée elle verse dans l'utopie, dont le cours d'âges indéfinis doit permettre la lointaine ou plutôt chimérique réalisation. Avec

Spencer, le plus éminent, le plus robuste de ses penseurs, elle tombe en plein millénium, si bien qu'après avoir rejeté, au point de départ, la morale du désintéressement, elle arrive à n'en plus concevoir d'autre. Logiquement parlant, en fait de morale sociale, la supériorité appartient, sans nul doute, à la race germanique. Comme le droit fondé sur la force, celui qui est fondé sur l'utilité ignore la notion de justice, et ne peut y voir qu'un certain équilibre légal entre les privilèges communs accordés par la loi aux membres du corps social. Néanmoins il faut reconnaître que cette conception n'a point la brutalité d'allures de la théorie germanique. Sous ce rapport il y a progrès.

C. *Le droit fondé sur la biologie.*

Au point de vue biologique, et c'est le seul auquel se place Darwin, le droit doit être tiré de la nature, déduit des règles des choses, interprété par les lois naturelles en dehors desquelles il n'y a que non sens et chimères. Or, la loi essentielle, fondamentale, qui gouverne la vie, au lieu d'être une loi de paix et d'amour, est une loi de haine, de lutte sans merci. L'homme, naturellement bon, au dire de Turgot et de Rousseau, illusion décevante au premier chef, n'a pas été dépravé par la civilisation, comme l'a cru aussi Fourier. L'état de nature, c'est l'état de guerre et non celui du règne de l'harmonie : *Bellum omnium con-*

tra omnes. La formule de Hobbes est la vraie.

Pour l'homme comme pour les autres animaux, il n'y a, en réalité, qu'une loi : celle de vivre, loi d'où procède celle de la sociabilité. Il faut reconnaître, en thèse générale, l'inégalité naturelle des hommes entr'eux, d'où les inégalités sociales qui en sont les conséquences directes et inévitables. Le droit doit être proportionnel à la valeur propre de l'individu et aux services qu'il a rendus. Attribuer les mêmes droits à tous les hommes, est pure absurdité. Il faut, au contraire, qu'il y ait subordination des fonctions et des classes qui les remplissent. L'harmonie sociale est liée aux inégalités qui concourent au même but et qui sont légitimes par cela seul qu'elles existent. Cela étant, l'intégrité des droits n'appartient qu'aux classes supérieures qui sont préparées au rôle d'initiative et de direction par une sélection véritable qui les distingue des classes gouvernées. Les élus de cette sélection, les savants, doivent concentrer entre leurs mains tous les droits, l'autorité, le pouvoir de faire des lois. Ils sont les organes du vrai droit naturel fondé sur les lois biologiques qu'ils ont pour mission première de faire respecter (1).

---

(1) M. Caro a insisté à très juste raison sur le caractère aristocratique de la doctrine de Darwin. Par une aberration profonde et vraiment incompréhensible, la démocratie radicale a montré un véritable enthousiasme pour ladite doctrine. C'est de l'inconscience. Voir les *Problèmes de morale sociale* et *Revue des Deux Mondes* 1er novembre 1875.

Pour Darwin, la morale sociale domine et, en réalité, supprime la morale individuelle. Chez les animaux, nous le savons, l'individu n'est rien, il n'y a que l'espèce qui vaille. De là, le rôle prépondérant des instincts sociaux qui sont pour Darwin l'origine réelle du sens moral et de la conscience. Ces instincts sociaux proviennent eux-mêmes de la direction imprimée à l'animal ou à l'homme par toute la série d'activités antécédentes. Cela posé, le principe que l'on doit scientifiquement assigner à la morale n'est pas un but personnel ou l'égoïsme élément anti-social de notre nature. Il n'est pas non plus le bonheur général, car les animaux dont l'homme est l'incontestable descendance n'ont jamais eu une pensée pareille. Mieux vaut le placer dans le bien général, qui peut se définir ainsi : « Le moyen qui permet d'élever, dans les conditions existantes, le plus grand nombre d'individus en bonne santé, en pleine vigueur, doués de facultés aussi parfaites que possible ». Darwin ajoute : « Lorsqu'un homme risque sa vie pour sauver celle de ses semblables, il semble plus juste de dire qu'il agit pour le bien général que pour le bonheur de l'espèce humaine ». Autrement dit, la morale naturelle s'arrête aux limites de la communauté à laquelle on appartient. Le bien général de celle-ci doit être le principe scientifique exclusif de l'activité individuelle, laquelle emprunte toute sa valeur à la morale sociale, autrement dit aux

instincts sociaux, acquis ou développés par la sélection naturelle.

Maintenant, pourquoi n'y a-t-il plus de morale en dehors de la communauté et quelles sont les limites scientifiques de celle-ci? La communauté est-ce la famille, la famille agrandie, la tribu, la nation, une fédération de peuples? Il y a un grand fait, savoir la bataille de la vie et tout le cortège de tenants et d'aboutissants qui s'y rattachent et qui vont créer, compliquer des relations intercommunautaires ou internationales. Ces rapports ou relations constituent des mœurs et, par conséquent, ont le droit de figurer dans la morale.

Dans cette morale biologique : « Où est la garantie de l'individu? Je ne la vois nulle part » (1), dit M. Caro. En effet, il n'y en a pas et il ne peut pas y en avoir, puisqu'aucune place n'est faite au droit personnel. Tant et si bien que nous avons une civilisation constituée sur le rôle de plus en plus important accordé à l'individu, civilisation produite par une lente évolution et celle-ci doit, d'après M. Spencer, ce qui est logique, éminemment logique, persévérer dans la direction que lui a imprimée la main même du temps, car nous voguons ayant le cap sur l'An-Archie! Eh bien! toute cette civilisation est à refaire, toute l'évolution est à recommencer, la nature ayant commis l'étrange et monstrueux contre-sens d'agrandir de

(1) *Problèmes de morale sociale*, p. 165.

plus en plus le rôle de l'individu dans le cours des âges, au lieu de le river à jamais aux instincts sociaux, puisqu'animaux nous sommes et qu'animaux nous resterons. Le salut de l'espèce ou du peuple, de la communauté, est la suprême loi. Pareil illogisme de l'histoire ne peut qu'ébranler notre foi dans la vertu souveraine de l'évolution.

En réalité, ce qui règle les rapports de la communauté vis-à-vis de ses membres n'est autre chose que la force qui maintient chacun dans le rang : l'intérêt du bien général l'exige. Ce qui règle les rapports intercommunautaires ou internationaux, c'est encore la force mise au service de l'utilité de la communauté ou de la nation.

Alors, à tous les points de vue, le droit, si tant est qu'il existe, n'est et ne peut être que le fait triomphant. L'utilité est le but, la force le moyen.

Nous voici donc conduits, bon gré, mal gré, à cette conclusion empruntée à Leslie : « La morale étudie non ce qui doit être, mais ce qui est. Elle détermine scientifiquement, par l'observation et l'induction, les lois auxquelles est soumise la conduite humaine ». Avec Darwin, l'éthique fondée sur la biologie a dit son dernier mot.

D. *Le Droit fondé sur l'Utopie.*

J'ai montré précédemment les origines métaphysiques et historiques de ce Droit fondé sur l'Utopie. Celle-ci consiste à dire : « Que la société

est un être vivant qui se distingue des autres en ce qu'il est surtout constitué par une conscience. La société est une conscience vivante ou un organisme d'idées ». Proposition qui se complète par l'assertion que ces individus sont les organites élémentaires de l'organisme général. La morale sociale nous remet donc en présence de ce principe qui domine de si haut la morale individuelle et la réduit sensiblement à rien, dans la donnée du socialisme, car la société possédant tous les droits conduit et régit tous les éléments subordonnés, entrant dans sa composition, d'une manière absolue. C'est ainsi que la cité ou collectivité est l'intelligence, la raison, la conscience, la liberté, ce qui l'induit à être également le commerce, l'industrie, la propriétaire universelle du meuble et de l'immeuble. Négation absolue de l'évolution progressive de l'individu dans le sens de la liberté, et véritable retour à la cité antique. C'est une régression ou contre évolution.

Tels étant les rôles respectifs de l'individu et de la société, il est bien manifeste que toute transformation sociale doit procéder par l'ensemble lui-même et ne peut atteindre l'individu que secondairement. C'est à quoi le socialisme conséquent ne fait faute et c'est par le pouvoir collectif, par l'Etat, qu'il se propose de jeter dans un moule nouveau la nature humaine et de la refondre. Je dois reconnaître sans doute que j'ai trouvé dans la secte jusqu'à une voix discordante : celle de

M. Ziégler. D'après lui, il ne faut pas commencer par les transformations sociales extérieures pour en venir ensuite à la transformation des mobiles humains : « Or, c'est là le contre-pied de la réalité et de la vie. Ce sont les mobiles de l'âme humaine qu'il faut changer d'abord » (1). Considérant « le monde social comme un véritable organisme » (2), M. Ziègler est en désaccord avec lui-même.

L'opinion qui fait de tout groupement social un être organisé n'a jamais cherché à se constituer bien rigoureusement. Ce qu'il faudrait, pour être à demi-conséquent avec sa propre métaphysique, ce serait considérer l'humanité tout entière comme un organisme, tandis que, dans l'espèce, on limite les organismes aux frontières d'un empire, d'un petit Etat d'une ville et pourquoi pas d'une commune ? Si l'humanité est un organisme, et, à ce point de vue l'internationalisme est la vérité même, il faut bien avouer cependant que cet organisme n'est qu'un organe dans le règne animal, et celui-ci qu'un organe dans le monde des vivants qui comprend aussi les végétaux. Enfin il faut reconnaître aussi que la base et la charpente de cet organisme c'est la terre, le système solaire, le cosmos, l'univers entier, le tout-un. Ainsi un groupe social n'est au maximum qu'un organe

---

(1) Ziégler, *La question sociale est une question morale*, p. 50, 22.

(2) *Ibid.*

d'un organisme comprenant la totalité des êtres, l'infini de l'étendue et de la quantité, et chaque individualité purement relative, pour ne pas dire fictive, est l'analogue d'une cellule ou plutôt de son noyau, ou plutôt encore de son nucléole, à moins qu'il ne soit plus vrai de l'assimiler à une granulation protoplasmique.

Spencer a paru favorable à la doctrine que je combats, mais, en réalité, il lui a opposé des objections essentielles : « Les parties d'un animal forment un tout concret, mais celles de la société forment un tout discret » (1). « Puisqu'il n'y a point de sensorium social, il s'ensuit que le bien-être de l'agrégat, considéré à part de celui des unités, n'est pas une fin qu'il faille chercher » (2). « La société existe pour le profit de ses membres, les membres n'existent point pour le profit de la société..., les droits du corps politique ne sont rien en eux-mêmes » (3). « Point d'analogie entre le corps politique et le corps vivant; l'organisme social est discret au lieu d'être concret, asymétrique, au lieu d'être symétrique, sensible dans toutes ses unités, au lieu de l'être dans un centre unique; il n'est comparable à aucun type particulier d'organisme individuel, animal ou végétal » (4). Nous sommes loin, on le voit, du ζῶον d'Aristote et de l'opinion ainsi for-

---

(1-2-3-4) Spencer, *Principes de sociologie*, t. II, p. 15, 18, 168, 190.

mulée par M. de Bonald : « Ce ne sont point les individus qui constituent la société, mais la société qui constitue les individus, puisque les individus n'existent que dans et pour la société ». On connaît également les idées de Spencer sur la progression croissante des droits individuels et le recul correspondant des fonctions de l'État, qui doivent, d'après lui, caractériser l'évolution de la sociologie, de manière à produire, à son summum, une organisation sociale minimum, une an-archie ultime. Sous ce rapport, l'éminent penseur se sépare radicalement de l'école socialiste qui ne rêve qu'organisation de plus en plus compréhensive, centralisation de plus en plus complète, c'est-à-dire, pour elle, de plus en plus parfaite : « Organisation et progrès sont synonymes » (1).

L'un des arguments de Spencer qui paraît avoir une très grande valeur est l'absence de sensorium commun ou de conscience dans le corps social. M. Espinas l'a supprimé par une affirmation hardie : La société est surtout une conscience. « Les consciences sociales existent par elles-mêmes, et doivent être comptées parmi les plus hautes des réalités » (2). Pour peu qu'on réfléchisse, on reconnaîtra que la conscience individuelle n'est point une image mais une réalité absolue chez un homme dont le cerveau jouit d'un fonctionnement normal.

---

(1) De Greef, *Transformisme social*, p. 295.

(2) Espinas, *Des sociétés animales*, p. 540.

La conscience une d'une société, est une image dont il est facile de montrer la fausseté radicale. Jadis il y a eu certainement dans la cité et dans la nation une unité morale beaucoup plus caractérisée que maintenant. Dans le temps présent, cette unité est ce qui manque le plus. « On peut affirmer comme une loi générale que la netteté avec laquelle se pose une conscience sociale est en raison directe de la vigueur de ses haines pour l'étranger » (1). De ce passage, il résulte que la société en vue est bien la société politique telle que nous la connaissons : Angleterre, Allemagne, Autriche, France, Russie, Italie. Prenons l'Autriche avec ses Allemands, ses Italiens, ses Hongrois, ses Tchèques, ses Croates, ses Roumains, possède-t-elle vraiment un sensorium impliquant une pensée commune ? A-t-elle l'unité religieuse ? A-t-elle l'unité économique, elle que le socialisme envahit à son tour ? Prenons la France où l'unité politique est faite et ne l'a point toujours été, où est donc l'unité de conscience morale dans ce conflit sans cesse renaissant de la libre pensée, du catholicisme, du protestantisme, du judaïsme, du républicanisme, du monarchisme, de l'impérialisme? De plus l'état économique nous montre les plus violentes dissensions entre le protectionnisme et le libre échange, le socialisme et le capitalisme. Voilà ce qu'est notre société, conscience vivante et

(1) Fouillée, *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1879.

organisme d'idées, suivant les expressions de M. Espinas. La pluralité d'impressions existe, et l'on voit de quelle manière elle est ramenée à l'unité, par l'identité du but. Les buts sont dissemblables, contradictoires : Vraie confusion des langues. Les consciences multiples et successives de Félida et de Louis V..... offrent de moindres contrastes. L'unité psychologique prétendue n'est qu'un mot, une image, et rien de plus. Et cependant c'est elle qui devrait être la plus vivante des réalités, et la conscience individuelle la plus inconsistante des images, si la théorie était vraie. J'ajoute que pour le socialisme, qui verse dans l'internationalisme, et c'est son droit absolu dans la donnée du ζῶον, de l'humanité grand organisme, il n'y a plus d'autre patrie que le globe terrestre. Alors il n'y a plus de haines violentes contre l'étranger, puisqu'il n'y a plus d'étrangers, et la conscience sociale ne se pose plus que confusément ou pas du tout.

M. Fouillée, qui est sorti des flancs de l'éclectisme, n'a jamais réussi, malgré toute sa bonne volonté, à se faire une peau neuve. Il est resté conciliateur quand même, et cherche toujours les termes intermédiaires. Ici, après avoir distingué le point de vue physiologique du point de vue psychologique, il admet que l'organisme social est doué d'une véritable vie. Tout est vivant, tout est organisé, tout est à la fois individu et société dans l'univers (1).

(1) Fouillée, *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1879.

Faut-il en conclure que la conscience sociale a une existence distincte? On pourrait être disposé à le penser, mais M. Fouillée, au point de vue psychologique, se refuse à cette concession et n'y voit qu'un rêve spéculatif. Rejetant l'inconscience ou subconscience de Hartmann, il accepte sans doute dans les sociétés la conscience vague, obscure, la cœnesthésie qui unit entr'elles les diverses parties d'un animal, mais il rejette absolument la conscience centralisée de M. Espinas dont il ne possède évidemment point, pas plus d'ailleurs que M. Espinas lui-même, le sentiment intérieur. Donc la société n'a point de moi, comme en ont les individus, quelle que soit d'ailleurs la nature de ce moi; elle est un organisme sans doute, seulement cet organisme est contractuel. La fusion des *mois* impliquerait la fusion des cerveaux, et : « il n'y a point d'exemple de deux *mois* confondus par une simple association des individus pour la vie commune » (1) « Ce qui est vrai de la conscience individuelle de la famille (imaginée par M. Espinas) s'applique aussi à la conscience individuelle de la société » (2).

D'où, comme conclusion : « En résumé on doit admettre qne la société est un vaste organisme physiologique, sans admettre pour cela qu'elle soit une vaste individualité psychologique » (3). Accorder le premier point c'est, d'après moi, accorder le second, car les cellules inférieures n'ont point

---

(1-2-3) *Ibid.*

conscience des cellules supérieures et de leurs fonctions dans un organisme quelconque. Donc les individus ne peuvent avoir aucune conscience des cellules supérieures constituant le moi social ; cellules siégeant n'importe où, mais devant siéger quelque part, puisque la société est supposée constituée par un organisme physiologique.

Soit, mais au nom du Ciel! si nous n'avons aucune conscience de ce moi, comment pouvons-nous en affirmer l'existence? Serait-ce en vertu d'une intuition rationnelle qui exhalerait le triste parfum de cette métaphysique si mal odorante? Décidément il faut que l'homme soit un animal essentiellement métaphysique. C'est là la vraie tache originelle et ni Comte, ni personne n'a pu s'affranchir de cette infection héréditaire.

Il y a encore une autre objection à élever contre l'assimilation fantaisiste que je combats. D'après M. de Greef, la France n'est plus un simple État local, ni même national ; « elle fait partie d'une organisation plus vaste qu'elle-même » (1). Voilà un organisme qui s'est transformé et agrandi singulièrement. Trouverions-nous par hasard dans l'expérience que nous avons des organismes végétaux et animaux quelque chose de comparable, quelque preuve justificative ?

Nous faisons partie simultanément d'un nombre considérable de groupes pouvant se superposer

(1) De Greef, *op. cit.*, p. 352.

par étages successifs, ou se disposer en circonférences concentriques. Il y a d'abord la tribu originelle, qui n'a point partout disparu ; puis la cité; puis la patrie réduite, assemblage de quelques cités; puis la patrie agrandie formant les nations, les empires; puis enfin il y a l'internationalisme, groupement des nations arrivant à constituer l'humanité tout entière. Voilà de bien singuliers organismes, en histoire naturelle, susceptibles non seulement de s'agrandir comme la France, devenir un État cosmopolite, mais encore de se désagréger et ensuite de s'agréger à nouveau. Les annales du genre humain nous montrent sous ce rapport toutes les transformations imaginables. Eh bien, qu'on nous montre ailleurs, dans l'ordre biologique, quelque chose de semblable à ce qu'on imagine si bénévolement.

Tout cela c'est de la théorie pure et de la théorie fausse. Comme le dit M. Renouvier : « Les citoyens atteints dans leurs libertés essentielles ont le droit d'abandonner pour une autre la Société dont ils font partie » (1). A-t-on jamais blâmé les Israélites, les Égyptiens mis à part, d'avoir fui une patrie devenue pour eux une terre d'esclavage ? L'exode des familles protestantes qui ont abandonné leur pays, après la révocation de l'édit de Nantes, est-il légitime ou non ? L'émigration polonaise, lorsque la Pologne a été greffée, après

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 386.

section, sur trois organismes différents; l'émigration qui dure encore des Alsaciens-Lorrains, après la conquête allemande, doivent-elles être flétries comme des crimes anti-sociaux ? Je vais plus loin, les socialistes eux-mêmes, Karl Marx en tête, n'ont-ils point fui leur propre patrie, lorsqu'elle a pris des mesures plus ou moins rigoureuses contre leurs personnes ? Certains même ne se sont-ils pas agrégés à d'autres organismes que celui auquel ils appartenaient primitivement ?

La prétendue base philosophique du socialisme est sans réalité pratique, et de plus absolument contradictoire au principe de l'internationalisme. Là aussi, il y a une antinomie.

Je signalerai dans la doctrine du droit, telle que la comprend le socialisme, une autre antinomie, une contradiction formelle. J'ai déjà montré l'influence exercée par Hegel sur les socialistes les plus en renom en Allemagne et même en France. D'après lui, on le sait, l'homme existe pour l'Etat et non l'Etat pour l'homme, donc le principe du droit social ne peut être que l'Etat qui est la plus haute réalisation de l'idée. Or il a suffi de remplacer le mot d'Etat par celui de Société pour se trouver transporté en plein socialisme. Un adjectif, celui de démocratique, a complété le sens qu'il fallait assigner au terme de société. L'Etat ne répond plus à la conception monarchique traditionnelle, que nous voyons briller dans le royaume de Prusse qui était bien l'idéal de Hegel, il est la

dictature populaire dont on nous laisse entrevoir l'attrayante perspective. Et bien, si organisme social il y a, c'est la masse profonde, c'est le nombre qui le constitue, et nullement une aristocratie ou une monarchie quelconque qui ne peut plus avoir d'autre valeur que celle d'un expédient à reléguer dans un musée d'antiques. Tel n'est point sans doute l'avis des socialistes de la chaire qui veulent faire de l'Etat, c'est-à-dire de la monarchie, l'instrument essentiel de la rénovation sociale, et qui ne sont pas sans trembler lorsqu'ils entendent les sourds rugissements du lion populaire.

Je crois avoir établi que le droit, tel que l'entend le socialisme, repose sur une métaphysique suffisamment creuse et parfaitement imaginaire. Il n'est pas difficile de comprendre que ce droit prétendu n'est que la force, la règle de fer pour l'individu, mise au service du grand nombre. La dictature n'est jamais un droit d'où qu'elle émane, parce qu'il n'y a point de droit contre le droit, et celui-ci nous le tenons, ou croyons le tenir, de la nature elle-même.

E. *Le droit fondé sur la liberté.*

Après la Renaissance, la question du droit naturel ne tarde guère à se produire avec une application directe à la politique. De ce fait, les dissensions et les guerres religieuses sont une explication suffisante.

Le *Vindiciæ contra tyrannos* d'Hubert Languet, ami de Duplessis-Mornay, déclare les hommes libres par nature. Seulement, ils ont institué un pouvoir politique dont l'existence est d'une grande utilité pour chacun d'eux. Cette institution s'est faite dans l'esprit d'un véritable contrat, considérant la dignité royale comme une charge, une servitude publique, conférée à l'un des membres du corps social; car il y a pacte tacite ou formulé entre le mandataire, c'est-à-dire le prince, et le peuple ou nation qui le délègue pour cause d'utilité publique. Si le prince, abusant de son pouvoir, viole les lois du pays et le soumet à une véritable servitude, celle-ci ne saurait jamais prendre un caractère légitime. En effet, il n'y a point de prescription contre les droits du peuple; sa liberté originelle demeure entière, même après une très longue oppression.

Grotius, s'inspirant de Cicéron et du stoïcisme, admet un droit naturel antérieur à toute convention. Ce droit a sa source en lui-même et il est immuable comme la nature et la raison. Leibnitz dit que la cause efficiente du droit naturel, c'est la lumière de la raison éternelle. C'est toujours la même conception que celle du stoïcisme.

J'arrive à Locke et à son livre du *Gouvernement civil*. Une erreur très répandue en France consiste à regarder la Révolution de 1789 comme d'origine exclusivement nationale, comme un produit spontané du sol de la patrie. Dans la déclaration d'in-

dépendance des Etats-Unis d'Amérique et dans les constitutions des Etats particuliers, on ne veut veut voir que l'écho des principes de la philosophie française au XVIIIe siècle. La vérité vraie est que, en dehors des tentatives avortées de la réforme en France, la liberté est pour nous, fils de la tradition romaine, en politique et en religion, une importation étrangère de provenance anglo-saxonne et protestante. La révolution d'Angleterre a été pour la France une grande école.

Comme l'avait fait Hobbes avant lui, comme le fera Rousseau après lui, Locke part de l'hypothèse d'un certain état de nature antérieur à la société, état qu'il fait consister dans une liberté parfaite, ne pouvant reconnaître d'autres limites que l'action analogue de volontés égales. La raison nous enseigne avec une entière évidence que nous sommes non seulement indépendants, mais aussi égaux. La liberté est le fondement de tout le reste. Elle est inaliénable. Elle a comme caractère très spécial la faculté d'appropriation et de possession de certains biens. Elle est à la fois pouvoir judiciaire et pouvoir exécutif à l'égard de ceux qui violent les droits de la nature, c'est-à-dire qui portent atteinte aux droits d'autrui, et font ainsi tort à leur prochain.

Donc avant toute société civile il y a des droits qui sont le propre de l'homme, en tant qu'homme. Ces prémisses posées, Locke passe à la question de la société politique ou civile : « La société

civile n'a été formée, à son origine, que pour procurer à tous sûreté et protection efficace ; ceux qui en sont membres, n'ayant consenti à y entrer que dans la vue d'être à couvert de toute injustice et de vivre heureusement ». « Aussi n'y a-t-il d'autre fin au gouvernement que de conserver à chacun ce qui lui appartient » (1).

Locke a sans doute inspiré Rousseau dans une faible et insuffisante mesure. Il a inspiré surtout les rédacteurs des constitutions américaines, et plus encore, ce semble, les auteurs de la Constitution de 1789. A l'exemple de l'Amérique, ceux-ci ont fait également un préambule à leur œuvre, préambule qui est la reconnaissance des droits inhérents à toute personne humaine. Ceci fait, ils ont procédé ensuite à l'organisation de la société civile. On ne saurait contester ici une imitation évidente des doctrines du célèbre ouvrage sur le *Gouvernement civil,* qui n'est pas autre chose que la philosophie et la justification de la Révolution d'Angleterre. Il est même très probable que cette imitation a dû être directe et non indirecte, comme le pense M. P. Janet, qui n'y voit qu'une copie des déclarations américaines.

De ce qui précède il résulte que les Anglais, au point de vue du droit, et de la morale par conséquent, n'ont pas toujours ressemblé au tableau qu'en a tracé M. Fouillée, et qui ne peut s'appli-

---

(1) *Du gouvernement civil.*

quer qu'à la période contemporaine. L'évolution accomplie du XVIIe au XIXe siècle de Locke à Darwin est tout le contraire d'un progrès; ce n'en est pas moins une évolution. Et, soit dit en passant, il y a aussi bien peu de rapports entre Leibnitz et Kant, d'une part, et la philosophie allemande de nos jours. La Germanie, cette antique terre des hommes libres, s'est précipitée dans la servitude, aussi proclame-t-elle bien haut le droit de la force; puis, prise d'une étrange angoisse, elle cherche un refuge dans le Niwâna. Là aussi l'évolution est loin, bien loin d'avoir réalisé un progrès; ce n'en est pas moins une évolution. Mais revenons à la Révolution française.

En termes généraux, avant 1789, non seulement l'Etat avait acquis, peu à peu, un rôle des plus prépondérants, dans notre pays, mais il était arrivé, par une série d'usurpations du pouvoir royal, à établir une main mise à peu près complète sur toutes choses. La personne du sujet, son bien, sa pensée, sa conscience, tout cela appartenait en propre au chef de l'Etat. Celui-ci était tout, et l'individu sa chose, c'est-à-dire rien ou seulement ce qu'il lui était permis d'être. Dans de pareilles conditions, en effet, le droit propre de l'individu, celui qu'il tient de la nature, disparaît et les droits légaux qu'il peut posséder ne sont que des privilèges octroyés par le souverain. Ils sont, en eux-mêmes, essentiellement révocables, puisque la législation est susceptible de varier indéfiniment

comme la volonté royale : Tel est notre bon plaisir.

L'évolution de l'autorité extérieure qui s'impose, de l'hétéronomie, était arrivée à sa suprême et dernière limite. Aussi provoque-t-elle une évolution de sens contraire : la protestation et les revendications de 1789. Le droit individuel s'affirma comme issu de la nature elle-même, et l'Etat souverain, omnipotent, parut passer du centre du système politique à la périphérie, n'existant plus pour lui-même, en vue de lui-même, mais pour l'avantage exclusif des citoyens.

Les passions surexcitées par le péril du dehors et les luttes intérieures, y compris la guerre civile, provoquèrent des réactions diverses. Cependant, avec le régime des chartes, on put considérer comme un fait acquis la reconnaissance de la souveraineté nationale. Depuis 1830, dans la pensée de tous, le triomphe des principes de 89 était complet. Ils étaient, on le croyait du moins, l'inébranlable fondement sur lequel étaient édifiées la société politique et la société civile de notre pays. Néanmoins, dès l'époque de la restauration, et en dehors des partisans obstinés de l'ancien régime, il y avait déjà des tendances décidément hostiles à ces principes. Elles se faisaient jour et dans le saint-simonisme et dans sa légitime descendance, autrement dit le positivisme. C'est ainsi que Comte a pu dire ces paroles que j'ai déjà citées : l'homme n'a point de droits, il n'a que des devoirs. L'homme repassait

ainsi du centre à la périphérie. On connaît également le rôle subordonné que les divers socialismes assignent à l'individu. Nous sommes donc en plein XIXe siècle en présence d'une évolution de sens contraire à celle qu'avait inaugurée la fin du XVIIIe. C'est une véritable contre évolution. Il faut d'ailleurs reconnaître que l'heure d'une critique plus approfondie est venue pour 89. Taine en a laissé un mémorable et peu impartial monument. Cet exemple a été suivi et au moment où une exposition merveilleuse s'élevait à Paris, en l'honneur de la Révolution française dont elle semblait la véritable apothéose, des penseurs et des écrivains d'un vrai mérite, tels que M. Ferneuil, tentaient de démolir l'édifice pièce à pièce, ne nous offrant plus d'autre perspective que celle de ruines accumulées. La proclamation des droits est la boîte de Pandore d'où seraient sortis tous les maux qui nous ont désolés depuis un siècle. *Post hoc, ergo propter hoc.*

Il y a deux ordres de considérations dont évidemment on ne tient aucun compte. En premier lieu nous savons que l'homme corrompt tout, même et peut-être surtout les meilleures choses. D'ailleurs le peuple français est par nature turbulent, indiscipliné, enclin aux conflits de tout genre, comme les Gaulois d'où nous tirons notre principale origine. Il a pu incontestablement faire un mauvais usage des grands principes solennellement affirmés par la Constituante, sans qu'on puisse les condamner comme une œuvre malsaine dont les

fruits devaient être détestables nécessairement. C'est donc aux hommes, en tant qu'hommes, aux Français, en tant que Français, que l'on doit faire remonter les lourdes responsabilités de l'histoire.

En second lieu, il ne suffit point de dire que les constituants ont été de purs visionnaires, nourris des conceptions chimériques de Locke et de son école (assertion qui condamnerait à la fois les Révolutions d'Angleterre et d'Amérique), et que ces visionnaires auraient dû savoir exactement ce qui convenait au tempérament particulier du peuple français, et ne pas lui présenter une ambroisie dont l'usage ne pouvait que lui être fatal. Il faut reconnaître que la Constituante a eu le sentiment très net qu'une évolution historique se terminait, et qu'elle était appelée à en commencer une autre. L'ébauche accomplie a été imparfaite, sans doute, mais elle illumine, comme d'un trait de lumière, les ténèbres amassées par l'ancien régime. La conscience publique, à cette époque, fut saisie de la grandeur du spectacle qui s'offrait à ses regards, et ceux qui, à un siècle de distance des événements, ménagent si peu leurs critiques, auraient reconnu, s'ils en avaient été contemporains, qu'il n'y avait guère mieux à faire. Que dis-je? participant à l'enthousiasme général, ils se seraient associés activement à la prodigieuse métamorphose qui se serait produite sous leurs yeux.

Pour bien apprécier la valeur et l'importance de cette métamorphose, il n'y a qu'à prendre à peu

près exactement le contre-pied de la déclaration des droits; nous serons ainsi transportés juste au cœur de l'ancien régime. Sans doute les constituants, en tant qu'hommes, ont dû faillir et errer sur quelques points, et les conséquences de ces erreurs (par exemple la constitution civile du clergé) avoir une véritable gravité pour le pays. Mais quand on veut les juger avec impartialité, et ils y ont droit, il faut franchement reconnaître le bien réalisé, l'immense progrès accompli d'une part; et, d'autre part, tenir compte, ce qui est de stricte justice, des conditions de milieu qui n'étaient rien moins que favorables : un monde s'écroulait, un autre sortait de ses ruines. Alors on avouera que parmi les erreurs commises, il y en eut d'inévitables, imposées en partie par les circonstances, par ce qu'on peut appeler la force des choses.

Je crois nécessaire d'avoir sous les yeux le texte même de la fameuse déclaration des droits :

L'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.

Art. 1er. — Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. 2. — Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté,

la propriété, la sûreté, la résistance à l'oppression.

Art. 3. — Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Art. 4. — La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit point à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Art. 5. — La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Art. 6. — La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Art. 7. — Nul homme ne peut être accusé, arrêté, ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux

qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires doivent être punis ; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi, doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance.

Art. 8. — La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

Art. 9. — Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne, doit être sévèrement réprimée par la loi.

Art. 10. — Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Art. 11. — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme. Tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la loi.

Art. 12. — La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique. Cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle a été confiée.

Art. 13. — Pour l'entretien de la force publi-

que et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable ; elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

Art. 14. — Tous les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes ou par leurs représentants la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

Art. 15. — La Société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

Art. 16. — Toute Société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.

Art. 17. — La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Le premier reproche fait à la constitution de 91 est son caractère métaphysique, et il faut avouer sans détour que ce reproche est parfaitement fondé. Le droit inhérent à la nature humaine, distinct par cela même de la force et de l'utilité commune, n'est ni un fait physique, ni une généralisation abstraite de l'expérience que nous avons des faits physiques. Il s'agit d'un fait d'ordre moral, et par conséquent d'une réalité qu'on peut se refuser de reconnaître comme ne tombant pas

sous les sens, comme étant d'ordre métaphysique. Ce n'est pas tout. Les constituants qui font une déclaration : « En présence et sous les auspices de l'être suprême », sont évidemment des idéalistes convaincus et, par cela même, des métaphysiciens avérés. Tandis que s'ils n'avaient vu, dans l'espèce humaine, qu'un dernier perfectionnement du règne animal, lié à un mécanisme supérieur, fruit de simples combinaisons mieux réussies des molécules matérielles ; ou bien encore si l'individu leur avait paru faire partie, et partie infime, d'un organisme général appelé cité, peuple, nation, où chacun recevrait de l'ensemble, par une sorte d'impulsion intime, l'être et la vie (toutes notions qu'on suppose inconsciemment n'avoir rien de métaphysique); alors sans conteste, dans de pareilles conditions, les constituants ne pouvant considérer la personne morale que comme un simple trompe-l'œil, une illusion subjective et sans valeur, auraient probablement parlé de droits, mais de droits conférés exclusivement par la loi, n'ayant par suite qu'une signification purement artificielle et contingente. Jamais ils n'eussent prononcé le mot de droit naturel qui leur a paru une conception corrélative à l'existence d'un être suprême. Celui-là, pour eux, impliquait celui-ci. Quoi qu'il en soit, 89 a été métaphysicien, le sachant et le voulant. Certains de ses critiques le sont sans le savoir et sans le vouloir.

Un autre reproche fait à la déclaration des droits

est le suivant. On a prétendu qu'il n'y était question que de nos droits, point de nos devoirs, d'où les conséquences les plus funestes et cet égoïsme ou individualisme effréné qui a fait le malheur de notre patrie. Or, dans le premier alinéa de cette déclaration, il est dit ceci : « Afin que cette déclaration constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs *devoirs* ». De plus, si l'article IV ne mentione pas expressément le devoir il l'implique : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit point à autrui; ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits ». Il faut avoir lu avec bien de la prévention le texte de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen pour n'y avoir point aperçu les lignes qui précèdent. L'accusation est une contre-vérité manifeste.

Un autre grief contre la Constitution de 91 est de ne point avoir indiqué le droit de l'Etat comme limitant celui de l'individu, de même que celui-ci est limité par le droit d'autrui. Ce dernier est seul visé dans l'article 4. Le fait est exact, mais n'a nullement la portée qu'on cherche à lui attribuer. En effet, la loi (art. 5) a le droit de défendre les actions nuisibles à la société, elle a aussi (art. 6) le droit de les punir. L'intérêt de la société est quelquefois en opposition avec l'action

individuelle, par exemple sous le rapport de la sûreté publique, et alors la loi, organe de l'Etat, met un frein à cette action. L'individu peut même être privé, sinon absolument, au moins relativement, de ses droits de propriété si l'intérêt social l'exige (art. 17). Ainsi la spontanéité de la personne trouve son frein, sa limite, dans l'énergie antagoniste soit de l'Etat, soit des autres personnes.

Sans doute, d'une manière générale, la Constitution de 91 a proclamé la liberté qui est sa raison d'être première, car elle a voulu substituer à l'ancien régime, dont la caractéristique est surtout le bon plaisir et le privilège, des droits n'ayant rien d'artificiel, non créés par la loi, mais que celle-ci constate et doit défendre contre toute attaque. Mais elle a fait autre chose encore en essayant d'organiser cette liberté. Or organiser, c'est borner, c'est restreindre à des limites déterminées. Ces limites, il est de devoir social strict de ne pas les franchir, car on détruirait ainsi les conditions générales d'existence de la liberté. A la limite expire le pouvoir, à la limite commence le devoir, soit vis-à-vis d'autrui, soit vis-à-vis de la collectivité.

Un autre reproche, c'est d'avoir admis le droit à l'insurrection. Nos pères, qui venaient de triompher d'une oppression séculaire, croient devoir compter, comme Hubert Languet, comme Locke, au nombre des droits naturels, la résistance à l'oppression. D'où on a conclu qu'ils avaient admis,

et d'autres l'ont fait, un droit permanent à l'insurrection, principe d'une sociabilité au moins douteuse

La résistance à l'oppression n'est point une conception métaphysique, n'est point un *a priori*, n'est point un idéal, mais un fait d'observation de tous les temps, sinon de tous les lieux, à ce point qu'on peut y reconnaître scientifiquement une véritable loi de l'histoire. Tantôt l'oppression est exercée par l'étranger, et alors nul ne blâme l'œuvre d'émancipation, tout au plus si on fait des réserves sur son opportunité. Tantôt elle est le fait d'un pouvoir national, infidèle à son mandat de protection et de défense, lorsqu'il attaque la famille, confisque la propriété, étouffe la pensée, viole le sanctuaire de la conscience. Dans de pareilles conditions, qui ne sont point de pures hypothèses, susceptibles d'ailleurs de plus et de moins, il y a eu dans le passé des réactions violentes des victimes contre les tyrans. Et il n'y a aucun des critiques modernes des principes de 89 qui ne fût, pour son compte personnel, disposé à agir de même le cas échéant, qui est un cas de légitime défense. Guizot lui-même, l'illustre doctrinaire, l'austère juste milieu, n'a-t-il point admis la légitimité de certaines révoltes, dans son histoire de Washington?

Donc la constitution, en parlant de la résistance à l'oppression, a tout d'abord formulé une loi de l'histoire, et ensuite elle en a donné la raison d'être

fondée sur la nature. Ce droit à l'insurrection légitime et la révolte heureuse et celle dont la force triomphe, quand elles ont l'une et l'autre le droit individuel pour assise. En regard, il est vrai, il y a la révolte insensée, criminelle, véritablement anti-sociale, le fait n'est point douteux. Comment les différencier entr'elles? Y a-t-il un critérium, une pierre de touche permettant de distinguer nettement les deux insurrections l'une de l'autre?

En théorie, il y en a une évidemment, savoir la raison d'où procèdent le droit et la justice. En pratique il n'y en a point, parce que l'individu est pour lui-même le juge souverain de ce qui est raison, droit, justice, et qu'en fait il lui est permis d'appeler ainsi ce qui est précisément tout le contraire. Pour éviter une pareille contradiction qui est inhérente à la nature des choses, on a pu croire qu'il n'y avait rien de mieux que de condamner d'une manière absolue la résistance à l'oppression. Malheureusement ce n'est là qu'une conception sans valeur, devant s'évanouir en présence de certaines réalités pratiques. Sans doute un certain équilibre plus ou moins stable s'établit, mais ce n'est point là une solution rigoureuse.

On ne saurait accuser la Constituante d'avoir établi le suffrage universel, puisqu'elle s'est arrêtée au suffrage à deux degrés, malgré l'article 6, où il est dit que tous les citoyens ont le droit de concourir, personnellement ou par leurs repré-

sentants, à la formation de la loi. En effet, il y a dans l'œuvre de 89 une distinction évidente et insuffisamment appréciée entre l'homme et le citoyen. L'homme signifie tout ce qui appartient à l'humanité, par suite, les femmes, les enfants, c'est-à-dire des êtres qui ne sont point appelés à remplir la fonction politique de citoyens, mais qui doivent être respectés dans tous les droits qu'ils tiennent de la nature : pensée, conscience, propriété. Cette distinction établie entre les humains, on est bien obligé de convenir que l'homme, en devenant citoyen, est appelé à exercer un droit qu'il tient de la loi et non de la nature, car s'il le tenait de cette dernière, on serait citoyen ou citoyenne par cela seul qu'on ferait partie de l'humanité. La preuve de l'exactitude absolue de ce que j'avance est la différence légale établie entre le citoyen actif et celui qui ne l'est point, et qui se trouve ainsi mis en dehors de la cité politique. Pour être citoyen actif il faut remplir certaines conditions, et en particulier être contribuable, obligation qui paraît fondée en raison et en justice, car si l'on ne paie point l'impôt il n'y a point de motif pour le voter.

Le titre de citoyen est donc en réalité subordonné à certaines conditions artificielles déterminées par la loi. Celle-ci constitue un droit légal que ne partagent point ceux qui ne sont point inscrits au rôle des contributions directes, pour une somme au moins égale à trois journées de travail;

ceux qui ont moins de vingt-cinq ans accomplis, et la totalité des femmes. Le droit au vote, la qualité de citoyen est conférée non par la nature mais par la société. L'organisation de ce vote montre encore son caractère artificiel ou dépendant de la loi. Non seulement il n'est point direct, mais le suffrage ne l'est pas non plus, car il comporte deux degrés. Les citoyens actifs choisissent des électeurs qui doivent nommer les représentants. Quel qu'ait été plus tard le destin de la constitution de 91, nous devons reconnaître dans ces dispositions légales l'œuvre de politiques avisés, dont leurs successeurs prochains et éloignés, c'est-à-dire nous-mêmes, auraient dû imiter la prudence pleine de sagesse. Peut-être, pour ce qui nous concerne, aurions-nous pu faire une très grosse économie : celle du second empire, puis celle du boulangisme. Mais on ne le sait que trop : Périsse la France plutôt qu'un principe!

Il serait équitable de reconnaître que les constituants auxquels manquait totalement la pratique de l'organisation séculaire d'une liberté même imparfaite, et qui ne pouvaient par conséquent, comme on l'a fait ailleurs, y prendre un point de départ, ne fussent pas conduits à certaines visées purement rationnelles d'un idéal abstrait, et pour tout dire utopique. Une étude impartiale des faits conduit à reconnaître que le pouvoir royal s'était, chez nous, progressivement élevé sur des ruines accumulées. Il y avait sans doute des catégories

sociales, mais celles d'ordre supérieur étaient fondées sur le privilège. On ne pouvait s'adresser à l'émigration afin de constituer une seconde chambre ayant pour rôle le contrôle d'une assemblée plus populaire, et la conservation, la défense au besoin, des institutions nouvelles. En fait d'institutions politiques du passé une seule survivait, à savoir la monarchie. On dut essayer et on essaya de continuer d'évoluer avec ce vestige unique de l'Etat antérieur. Malheureusement on ne pouvait guère avoir de confiance dans cette royauté transformée. On voulut la tenir en bride et on en rendit le fonctionnement impossible. Au fond, c'était une utopie de faire d'un roi absolu un roi constitutionnel tenu en lisières, mais c'était une phase inévitable à traverser, et il n'y avait pas moyen d'agir autrement. L'utopie était impérieusement commandée par la situation.

C'est ailleurs surtout que le reproche est plus mérité : « Les citoyens ont le droit d'élire ou de choisir les ministres de leur culte ». Titre Ier. Ce principe est vrai *in abstracto* et pourrait évidemment s'appliquer aux églises ayant rompu avec Rome, et faisant usage du suffrage à deux degrés. Mais quand il s'agissait du catholicisme, religion dominante, c'était en méconnaître profondément l'esprit et la doctrine, et il était d'une suprême imprudence de vouloir en revenir à la pratique du christianisme primitif. Il ne suffisait point que la proposition vînt du bas clergé encore imbu de

Gallicanisme, et qui ne demandait qu'à s'affranchir, lui aussi, du joug que faisaient peser sur lui les autorités ecclésiastiques. Telle fut l'origine de la constitution civile du clergé dont les suites furent si déplorables.

Une autre utopie, très grave également, se trouve dans le même titre premier : « Il sera créé et organisé un établissement général de secours publics, pour élever les enfants abandonnés, soulager les pauvres infirmes, et fournir du travail aux pauvres valides qui n'auraient pas pu s'en procurer ». Il est assez étrange qu'il ne soit fait ici aucune mention des malades; sans doute les hôpitaux ou établissements existant avaient paru suffire aux besoins. Le texte implique seulement l'institution d'hospices pour élever les enfants abandonnés. Quant au soulagement des infirmes, il est probable qu'il devait être pratiqué à domicile, conformément à l'opinion qu'on se faisait alors de l'assistance publique. Le fardeau pris à sa charge par l'Etat était déjà bien lourd pour lui, trop lourd même puisqu'il ne put le porter. Mais il est encore aggravé par un autre principe, celui de fournir du travail aux pauvres valides ne pouvant s'en procurer. Etrange chimère qui est une reconnaissance implicite de ce droit au travail qui est devenu entre les mains du socialisme un argument redoutable. Malgré la présence d'économistes justement renommés, au sein de la Constituante, celle-ci a paru ignorer que le travail ne

saurait exister qu'en proportion de la demande, et que là où celle-ci n'existe point, il n'y a plus de travail possible que dans une mesure restreinte et en vue de la reprise des affaires. Si l'Etat, industriel et commerçant d'ordre très inférieur, se mettait à produire dans de pareilles conditions, sans avoir aucun débouché, et uniquement pour donner des salaires, son intervention et sa concurrence ne pourraient être que funestes pour les maisons existantes; d'où une répercussion certaine et funeste sur les ouvriers qu'emploient les chefs d'industrie.

Sans doute, dans des circonstances exceptionnelles, dans des cataclysmes frappant l'industrie, les récoltes, etc., il y a des soulagements immédiats à apporter sous une forme quelconque. Il y a là un intérêt social et humanitaire incontestable auquel ne peut immédiatement et suffisamment suffire l'initiative privée. De là à prétendre qu'il y a une obligation pour l'Etat de faire travailler tous les pauvres valides, ce qui pourrait en contrarier plus d'un, suivant l'infinie variété de leurs aptitudes, il y a loin et très loin. Car c'est vouloir qu'il exerce au besoin tous les métiers, tous les commerces, toutes les industries, tous les arts libéraux. C'est aboutir au socialisme le plus complet et, par voie de conséquence, à la négation des droits de l'individu. Donc dans la question de la bienfaisance, relativement au travail, l'œuvre de la Constituante n'est pas seulement utopique,

elle est de plus en opposition manifeste, dans une de ses visées, avec la donnée primordiale de la Révolution française, donnée qu'elle nie implicitement. C'est une contradiction formelle.

Mais quand la Constituante supprimait les corporations, elle affranchissait le travail et s'inspirait d'une logique rigoureuse. Tandis que lorsqu'une Chambre française a voté la loi des syndicats, en 1884, elle a, sans le vouloir, avec les meilleures intentions, porté l'atteinte la plus grave à la liberté du travail. Elle s'est mise à faire chorus avec les socialistes de toutes les couleurs, réclamant l'institution de corporations nouvelles, aussi propres que par le passé à asservir l'ouvrier, et cela sous prétexte d'émancipation. On se proposait évidemment de ne mettre entre les mains du travail qu'un instrument économique. Mais l'audace des Révolutionnaires et l'inepte, la coupable faiblesse des pouvoirs publics en ont fait de suite un instrument de guerre de premier ordre. On a organisé l'anarchie, et chacun des syndicats a pu devenir un camp retranché où la Révolution, fédéralisant tous ses moyens, prépare l'assaut final et la ruine sociale au grand jour. La cause de la civilisation a été trahie par ceux qui étant au premier rang, au poste d'honneur, avaient pour premier devoir de la défendre.

L'élection appliquée aux administrations locales fut une faute grave, bien qu'elle fût une application, trop absolue il est vrai, de cette décentrali-

sation encore grandement réclamée de nos jours. Une faute tout aussi grave fut de vouloir donner la représentation comme origine au pouvoir judiciaire. Tout était ainsi ramené à la souveraineté de la Nation, expression collective et suprême du droit individuel. Malheureusement l'idéal poursuivi était ici complètement inapplicable et l'expérience en fit justice. Il est des principes essentiellement démocratiques dont l'application a été funeste, et serait encore funeste à la démocratie française. Sur ce chef particulier la logique dit une chose et la pratique en dit une autre, du moins en France et même en Amérique (1). En Suisse, il en serait dit-on autrement. Des aptitudes morales différentes et peut-être quelques autres conditions supprimeraient l'antinomie dans ce dernier pays. Cela pourrait ne pas toujours durer, dans le cas par exemple où les vertus de nos voisins dégénèreraient un jour.

Dans les principes de 89 et la constitution qui en est issue, il faut faire la part de l'éloge et de la critique. Les hommes de cette époque, comme suspendus dans le vide, au point de vue des précédents historiques et des institutions nationales où ils auraient pu trouver un point d'appui, en appelèrent à la raison quand l'expérience leur faisait défaut, et elle faisait défaut sur bien des choses.

---

(1) *De la Démocratie en France*, 1882.

De là chez eux le défaut fréquent de sens pratique qui n'avait point de matière où mordre et se fixer. Aussi leur est-il arrivé de pousser les choses à l'extrême ; il leur est même arrivé de se contredire, et ils l'ont fait de la manière la plus grave lorsqu'ils ont admis implicitement le droit au travail. Mais il est un grief autrement sérieux que tout cela, pour les écoles matérialiste, comtiste, socialiste, c'est d'avoir considéré l'homme comme ayant une valeur morale qui lui est propre, et d'avoir édifié sur ce fondement un édifice politique et social. Pareille hypothèse est vraiment impardonnable, car tous les êtres, quels qu'ils soient, ne sont exclusivement que des agrégats moléculaires que cimentent entr'eux les affinités chimiques, et dont le fonctionnement, si élevé soit-il, n'est dû qu'à la transformation de la chaleur en forces motrices variées. Que peuvent donc signifier les droits naturels d'un agrégat moléculaire, fraction si ténue d'ensembles de plus en plus importants dans leur expansion excentrique, et dont le terme le plus élevé est la matière cosmique primitive, ou plutôt l'Ether d'où celle-ci procède ? Plus nous nous éloignons de l'Ether, ou l'infiniment grand, plus nous nous rapprochons de l'infiniment petit, plus près nous sommes du non être ; et l'homme, à vrai dire, est à une étape peu éloignée de cette limite extrême. Dans un miroir qui réfléchirait l'univers nous ne tiendrions guère plus de place que le néant lui-même.

Notre fonction est déjà bien inférieure, notre rôle individuel bien insignifiant dans ces organismes qu'on appelle les sociétés humaines, et celles-ci n'ont probablement qu'une part des plus modestes dans les destinées de la planète, qui, elle-même, ne joue point un rôle de premier ordre dans le système solaire. Or qu'est celui-ci, qu'est cet atome dans l'universalité des choses? Tristement déchu d'une royauté purement imaginaire, n'ayant conservé nul souvenir des cieux, placé aux derniers échelons dans une série illimitée de généralisations ascendantes, l'homme n'a qu'à subir passivement le joug des lois éternelles de la nature, dans laquelle il n'apparaît que comme une oscillation à peine sensible, simple point dans l'éternité.

Scientifiquement parlant, 89 est donc absurde, *quod erat demonstrandum*. Maintenant c'est chose faite.

D'après la doctrine dont la Révolution française a été, au point de vue théorique, l'éclatante confirmation dans l'ordre politique et social, le droit est fondé sur la liberté morale, d'où le respect de la volonté libre. Comme l'a dit Kant s'inspirant de certaines traditions de la Réforme, de Locke et de Rousseau, l'homme est une fin en soi, il impose le respect. Sa liberté, suivant les expressions de Hubert Languet et de Locke, est inaliénable et imprescriptible.

Nous sommes évidemment ici en présence d'une conception métaphysique, « car cette doctrine a pour fondement philosophique un principe, simple au premier abord, en réalité difficile à justifier : la liberté morale considérée comme absolument inviolable. Ce principe est aujourd'hui battu en brèche de toutes parts..... Le droit fondé sur la liberté morale, telle qu'on l'entend dans notre pays, est-il une réalité ? S'il n'est pas une réalité, est-il du moins un idéal ? S'il est un idéal est-il réalisable ? ». C'est ainsi que M. Fouillée pose la question dans des termes d'une netteté parfaite. Résolue dans le sens négatif, nous n'avons plus qu'à biffer d'un trait de plume 89 et son œuvre.

M. Fouillée ne voit qu'une pure idée, un idéal de liberté, point la réalité même de celle-ci, dans la conscience humaine. D'après lui, la liberté et le droit sont des types d'action, des idéaux, des idées directrices. Elles nous impulsionnent vers la liberté que nous pensons, que nous désirons, et dont ainsi *peut-être* nous nous rapprochons de plus en plus De là le progrès. Mais ce progrès a-t-il pour conclusion suprême la réalisation de la liberté ? « Dans certaines actions qui semblent dépasser toutes les autres par leur désintéressement ou par leur héroïsme, nous est-il donné de toucher le but ? Sur ce sujet on ne peut faire que des hypothèses. Dans la personne morale nous ne savons pas de science certaine s'il y a entière absence ou seulement léthargie de la liberté. Il y

a des raisons pour le doute, il y en a aussi pour la croyance. De quoi s'agit-il, en effet? Du fond même des choses. Est-ce quelque nécessité primitive qui occupe ce fond, et rive pour ainsi dire l'être à lui-même? Est-ce au contraire quelque liberté primitive dont la spontanéité fait jaillir le flot de la vie? »

Cette spontanéité me paraît, en effet, exister dans le germe lui-même qui ne tient son énergie propre et sa puissance d'évolution d'aucune combinaison chimique. Le milieu le conditionne et ne le détermine point.

M. Fouillée a eu une obsession dans sa vie et en est poursuivi probablement encore, celle de la liberté morale. Il a beaucoup et profondément travaillé cette question-là, et a conclu négativement à son sujet, tout en admettant, à titre de correctif, que si elle n'est point réelle, elle n'en existe pas moins à titre d'idée, qu'elle est, sous ce rapport, une puissance d'action. Toutefois il peut paraître assez étrange, logiquement parlant, qu'une certaine chose ne répondant à aucune réalité, n'en possède pas moins une action, une vertu efficace. Pour agir, il semble bien qu'il faut être quelque chose. Mais au fond, M. Fouillée, pas plus que l'humanité elle-même, ne peut se passer de la liberté. Après avoir démontré son impossibilité, au nom du déterminisme, il la rappelle à l'existence sous une forme nouvelle, en lui accordant une partie ou peut-être même la totalité des

pouvoirs qu'il retire à l'individu, en le privant de sa liberté morale. « Quand il s'agit de savoir si l'idée du droit a une valeur objective et répond absolument à la réalité, l'insuffisance de la solution spéculative n'empêche pas une sorte de solution pratique. Le nœud que la pensée ne peut dénouer l'action le tranche, car l'action ne peut toujours demeurer en suspens comme la pensée. Chacun résout donc pratiquement à sa manière la question fondamentale et métaphysique dont nous parlions tout à l'heure, et il la résout affirmativement ou négativement selon le degré de force que les idées mêmes de liberté et de droit ont acquises en lui. L'homme en qui ces idées sont intenses et dominantes se croit métaphysiquement libre, et vérifie pour ainsi dire sans cesse sa croyance par toutes ses actions qui se moulent sur ce type intérieur Celui qui au contraire n'a qu'une idée faible et vague de la liberté et du droit, doute de leur valeur absolue ou la nie, et sa conduite elle-même devient comme un doute en action ou une négation visible ; en même temps il retombe sous la fascination des idées d'intérêt et de force matérielle » (1).

C'est donc ainsi qu'agit le vulgaire, et c'est ainsi qu'agit M. Fouillée lui-même, bien qu'il soit loin d'en faire partie. Il doit prendre rang certainement parmi ceux qui : « ne retombent point

(1) Fouillée, L'Idée moderne du droit, *Revue des Deux Mondes*, avril 1878.

sous la fascination des idées d'intérêt et de force matérielle ». N'y a-t-il point là une situation vraiment singulière pour un philosophe et par dessus le marché un métaphysicien de haut vol ? Avoir démontré le néant de la liberté morale, et par cela même du droit fondé sur celle-ci, ne nous prépare point à la confession singulière que cette illusion de liberté, ce mensonge intime de la conscience à elle-même, a une valeur pratique de premier ordre, puisqu'elle exerce une influence des plus salutaires sur la morale individuelle et la morale sociale. Ensuite merveille plus étrange encore, fait inouï dans les ánnales de la pensée, ce néant, ce rien susceptible néanmoins d'action féconde arriverait à se créer lui-même à force de se chercher, de se poursuivre, d'agir en un mot comme s'il existait réellement. Mais alors, la liberté morale qui était impossible quand M. Fouillée l'a pourfendue de main de maître, pourrait donc devenir possible un jour, peut-être exister dès à présent quelque part ? Et cela malgré l'argumentation sans réplique de l'auteur de *la liberté et du déterminisme,* qui l'a pulvérisée de sa logique.

Le jour où la liberté fera son apparition dans le monde, M. Fouillée pourra réviser le procès qu'il lui a fait et la condamnation dont il l'a frappée. Plaise au ciel que ce jour arrive vite ! car d'ici là le droit n'existera point sur la terre des vivants, et faute de mieux chacun sera réduit à assurer le

triomphe de son intérêt personnel, s'il est le plus fort, et l'Etat autorisé à faire du Darwinisme à l'intérieur et à l'extérieur. Ce sera sa morale à lui.

Le droit politique est susceptible de développements beaucoup plus étendus que ceux dans lesquels je viens d'entrer, mais je crois préférable, dans l'intérêt du caractère principal de ce livre, de m'en tenir aux considérations qui précèdent.

CHAPITRE X

DU DROIT DE PROPRIÉTÉ

I. *Du principe de la propriété.*

L'une des plus importantes applications du droit civil est incontestablement le droit de propriété, question que l'on doit trancher de manière fort diverse, suivant telle ou telle conception du principe de la propriété. Considérons-nous, par exemple l'individu comme l'origine et la source de tous les droits, ou bien attribuons-nous ce rôle à l'utilité collective, ou bien ne voyons-nous dans le droit de propriété qu'une application spéciale du système théocratique ?

Je vais exposer brièvement, puis éliminer ce système. Un homme est choisi par Dieu lui-même pour être le conducteur d'un peuple. Pour donner à son mandataire plus de facilités dans l'exercice de la fonction qui lui est confiée, il lui délègue certains de ses pouvoirs propres. Ainsi la terre qu'il a créée d'un *fiat* suprême lui appartient incontestablement, avec tout ce qu'elle contient, comme le dit l'Ecriture. Cette propriété, Dieu la subdivise entre les divers conducteurs de peuples

qu'il a choisis, comme étant les plus aptes à exécuter la mission remise entre leurs mains. A ce point de vue, relativement aux sujets, toute la propriété territoriale appartient au Souverain, qui se persuade aisément, par voie de conséquence plus ou moins légitime, qu'il en est de même de la richesse mobilière. Rien de plus curieux et de plus caractéristique sous ce rapport que les paroles mêmes de Louis XIV dans ses instructions au Dauphin : « Tout ce qui se trouve dans l'étendue de nos Etats, de quelque nature qu'il soit, nous appartient au même titre. Vous devez être bien persuadé que les rois sont seigneurs absolus et ont naturellement la disposition pleine et libre de de tous les biens qui sont possédés, aussi bien par les gens d'église que par les séculiers, pour en user en tout comme de sages économes ». On voit que, d'après ce système que je n'essaierai point de réfuter, et qui implique la possibilité de la confiscation pour les biens de l'Eglise comme pour ceux des particuliers, toute propriété collective ou individuelle appartient au souverain, n'étant en elle-même qu'une jouissance concédée aux sujets, jouissance toujours révocable à la volonté du maître.

Il y a une autre théorie, évidemment inspirée par l'antiquité, qui déclare que la société n'existe point pour l'individu, mais que c'est l'individu qui existe pour la société. Cela étant, la propriété ne peut avoir qu'un caractère collectif, ou si par

hasard elle arrive à s'individualiser, sous des influences quelconques, il n'en reste pas moins établi que toute richesse territoriale ou non territoriale est le domaine éminent de l'Etat, qui s'est départi de la propriété directe à une certaine époque, en faveur de tels ou tels, mais qui, en principe, a toujours le droit de revenir sur les faveurs qu'il a octroyées. Telle est, si je ne me trompe, la manière théorique de concevoir la propriété en Angleterre. On y distingue un domaine éminent propre à la couronne, et un domaine réel qui est la part faite aux individus. C'est du moyen-âge, de la tradition historique, et comme un dernier écho de la conquête. En pratique, cela ne signifie plus rien.

Mais la théorie n'est encore qu'ébauchée, et il lui manque un complément qui est une philosophie justifiant la société dans tous ses actes, vis-à-vis de chacun de ses membres, montrant que toujours, et quand même, celle-ci ne réclame que son dû et rien que son dû. D'après cette philosophie, la société, comme je l'ai dit précédemment à propos de la morale individuelle, est un véritable organisme dont les individus ne sont que les organites élémentaires, qui ne sont nullement rattachés à l'ensemble par un contrat réciproque. De là il suit que la vie de l'ensemble doit primer et diriger absolument la vie particulière des humbles parties intégrantes. Chacune de celles-ci n'a rien qui lui appartienne en propre. C'est la collectivité qui a tout et possède tout.

Nous sommes ici au cœur même du postulat ou hypothèse du socialisme contemporain. Qu'on lui accorde sa conception de l'organisme social, il n'en demande pas davantage; la logique fera le reste. « Il n'est pas possible de considérer l'individu autrement que comme une cellule de l'organisme, tant dans la vie pratique que sur le terrain de la science. Telle est la base philosophique, la légitimation du socialisme scientifique et pratique » (1).

C'est bien cela, en effet, et il n'y a point à y contredire si le principe lui-même est admissible. Je crois avoir démontré le contraire. Je ne m'arrête pas davantage à une réfutation qui me paraît déjà faite. Cela posé, je puis passer maintenant à ce qui paraît être la genèse du principe de la propriété. Cette genèse n'est point en elle-même une démonstration, mais elle établit incontestablement un processus, un développement dans un sens déterminé. Elle est comme la grande voix de l'histoire venant apporter son témoignage à la constitution du principe fondamental de la civilisation moderne.

Tous les travaux contemporains sur la question de la propriété, par exemple les très intéressantes études de M. de Laveleye, ont mis en relief ce fait qu'à l'origine de l'appropriation du sol celle-ci

---

(1) De Greef, *Le transformisme social*, p. 275.

avait un caractère collectif ou commun. Il est aussi généralement admis que la propriété des objets mobiliers tels que : outils, armes, vêtements, fruits de la chasse et de la pêche, devait être individuelle (1), le travail, l'échange et le vol étant d'ailleurs le point de départ de ce genre de possession. Puis dans l'état de barbarie primitive, « à la propriété mobilière du nomade vint s'ajouter la propriété immobilière du peuple agriculteur » (2).

A quelles transformations la propriété a-t-elle été soumise depuis les temps historiques ?

Je commencerai par constater tout d'abord que la propriété collective n'a point été le fruit du travail. Il s'est agi, en premier lieu, d'un fait d'occupation violente ou non dont a profité la famille ou la tribu pour la chasse, la pâture, la pêche, la cueillette de fruits peu savoureux sans doute. La guerre substituait souvent, pour certaines races, de nouveaux usufruitiers aux anciens, qui allaient chercher fortune ailleurs. Dans ce mode particulier de possession, le travail ne comptait toujours pour rien, mais dès cette époque il devait être tenu pour le principal titre quant à la propriété mobilière, et il est permis de croire que l'hérédité existait corrélativement sous ce rapport.

Plus tard, lorsque la population, dont le carac-

(1) De Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, p. 187, 183.

(2) Thiers, *De la propriété*.

tère a dû être surtout nomade à l'origine, eut pris des habitudes plus sédentaires, et que l'agriculture eut remplacé au moins en partie les habitudes de chasse et la vie pastorale, alors il advint qu'on partagea le sol de la tribu entre les diverses familles, tout en réservant une partie, primitivement considérable sans doute, pour servir de pâturage commun, de champ de chasse commun, et pour fournir le bois nécessaire aux besoins particuliers des divers membres de la tribu.

Ce partage ne donnait nullement à chaque famille la propriété du sol comme fruit du travail, et cette propriété se transmettait héréditairement dans la descendance à titre collectif et non individuel. Le chef de la famille la représentait, elle et ses droits, mais n'était nullement autorisé à aliéner ce que lui transmettaient ses pères et ce qu'il léguait à son tour à ceux qui lui survivaient. Dans la seconde phase que je viens de décrire, les objets mobiliers ont dû conserver le même caractère que dans l'âge précédent, et la possession en a dû procéder à la fois du travail et de l'hérédité.

Après la première appropriation du sol par la tribu est survenue l'appropriation par la famille, qui laissait à la propriété son caractère collectif, puisque ce n'était point le chef de famille qui possédait en réalité. La famille elle-même a dû n'être qu'usufruitière dans bien des cas, lorsque le partage n'était que temporaire dans ses effets, comme

pour le *mir* russe et les institutions analogues de plusieurs peuples de l'Orient. Dans ces conditions la propriété du sol garde au fond son caractère primitif, mais d'une manière générale, excepté pour la partie du sol demeurée indivise, l'usufruit primitif a été lentement converti en propriété de famille, et nous voyons ce type encore très répandu en Serbie. Tel a été le fruit de l'action lente des siècles qui se présente comme une adaptation successive de l'homme à des nécessités naturelles, variant avec les divers milieux. La coutume a fini par reconnaître un droit propre aux diverses familles, droit transmissible par hérédité; et, dans la race aryenne, chez les groupes Grec et Romain, intimement associé à la notion religieuse qui en a été le principe essentiel. Les dieux du foyer, leur culte, le patrimoine, sont des termes étroitement, indissolublement unis (1). Comme on le voit, le travail ne figure toujours point comme raison d'être de la propriété du sol, mais il se retrouve pour la propriété mobilière avec l'hérédité, second facteur corrélatif.

Je ne suis point encore au terme de l'analyse historique. Du droit de propriété de la tribu on est donc arrivé, par consentement mutuel, selon toute apparence, et afin de répondre à des besoins nouveaux, à la possession transitoire d'abord, permanente ensuite, par chaque famille. L'évolution se

(1) Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 78, 317, 318.

poursuit, dans une direction déterminée, en procédant par élimination, ce qui nous met finalement en présence de la propriété individuelle. Celle-ci, comme je l'ai déjà dit, a dû exister de tout temps, au moins pour partie des objets mobiliers, mais on la retrouve déjà formellement établie dès les temps antiques, lorsque le client mis en jouissance d'une partie du sol finit par en devenir le propriétaire. Le client, ce serf d'un autre âge, réussit à se détacher complètement du patron ou chef de la *gens*, à Rome, et des Eupatrides en Grèce (1). Il y eut là un fait de consécration certaine de la propriété individuelle qui se réalisa progressivement dans les faits, et qui néanmoins, en France, fut niée résolument par les théoriciens de la monarchie absolue. Il nous faut arriver à 89 pour voir proclamer, à côté de la liberté, la notion corrélative *du droit naturel et imprescriptible de la propriété,* ce qui enlève à celle-ci tout caractère collectif d'une manière générale. Or la réforme législative n'était que la constatation pure et simple de l'œuvre des siècles, qui s'était prononcée dans le même sens, sauf retours en arrière nécessités par le moyen âge. La communauté de famille et celle de village se mouraient, lorsque fut proclamée l'émancipation connexe de l'individu. Celle-ci est venue couronner une évolution toute spontanée de l'ordre économique. La possession

---

(1) Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 312, 314.

du sol emprunta naturellement à la possession des objets mobiliers ses deux modes réguliers de raison d'être : le travail et l'hérédité. Ce fut affaire de tradition.

Les fruits du travail sont fort variés, mais je n'ai à tenir compte ici que du fait général. Expression de la liberté de la personne, de sa valeur morale, ils sont absolument respectables, quelles que soient la forme et les conditions sous lesquelles ils se produisent. Telle est l'exigence de la justice, organe de la conscience humaine. Ce que la tradition a proclamé de tout temps sur ce chef, quand il s'est agi des hommes libres et de leur avoir mobilier, elle le déclare hautement encore pour la propriété en général. Elle le déclare d'ailleurs en toute équité, car de nos jours, on ne saurait établir de différence précise entre la possession du sol et celle des valeurs mobilières. Ces deux genres de propriétés s'échangent en effet continuellement sous nos yeux, ce qui n'existait point et ne pouvait exister dans l'antiquité, le caractère religieux du patrimoine y mettant un obstacle absolu. D'ailleurs les meubles assurent aujourd'hui, à la sécurité près qui est moindre, exactement les mêmes avantages que les immeubles. Peu importe en effet que nous vivions des produits que notre travail aura obtenus du sol, ou que nous achetions ces produits pour les consommer avec les valeurs mobilières créées par l'industrie. On peut être très riche, vivre au sein d'une opulence des plus plan-

tureuses et ne point avoir à soi un centimètre carré de la surface terrestre. De même le travail d'un ouvrier lui donne l'équivalent de ce qu'il retirerait de la culture directe du sol, genre d'occupation qui pourrait lui convenir beaucoup moins que le métier qu'il a choisi.

Le second facteur de la propriété individuelle est l'hérédité, qui doit remonter aux origines mêmes de la possession mobilière, et en est la conséquence par le caractère personnel de celle-ci. L'hérédité a dû s'étendre avec l'extension même de la propriété personnelle et la disparition progressive de la communauté. J'aurai d'ailleurs à revenir sur cette question de l'hérédité, dont je me contente de signaler la genèse historique.

Nous voici arrivés au terme d'une longue évolution. Notre race a, comme toute autre, commencé par un socialisme communiste complet, au point de vue de la propriété du sol, puis progressivement, par une série d'étapes successives, l'individu, à l'origne placé à la périphérie, a fini par occuper le centre économique. Le processus, au lieu de se faire dans le sens de la donnée première de la collectivité, s'est fait lentement en sens inverse. Mais on aurait tort de s'imaginer que l'évolution s'est produite d'une manière ininterrompue, dans une direction déterminée, comme il en aurait été nécessairement pour toute fatalité physique. Au sortir de l'esclavage, nous voyons un nouvel état, celui du colonat romain de l'épo-

que impériale, où l'existence de la communauté de famille n'est pas bien démontrée, non plus que dans le colonat de la monarchie franque, dont la condition sociale fut supérieure à celle du premier. Mais lorsque le servage eut succédé au colonat par le fait de l'établissement féodal, il y eut ou retour ou développement des communautés de famille, non seulement chez les anciens colons devenus serfs, mais chez les vilains eux-mêmes, qui y trouvaient des garanties de sécurité (1) et peut-être une véritable tradition ininterrompue de l'histoire (2). La propriété, devenue individuelle chez le Romain, a donc, sous l'influence de conditions multiples, pu perdre ce caractère, même chez les hommes libres, parce qu'il y avait pour eux avantage à ce qu'il en fût ainsi. Aucune époque n'a d'ailleurs été plus favorable à l'association corporative que le moyen âge, où elle répondait évidemment à une nécessité sociale, étant donnée l'usurpation des attributs de la souveraineté par des fonctionnaires de tout ordre et par de grands propriétaires.

L'esprit général de la Révolution française, comme l'a péremptoirement démontré M. P. Janet, s'est prononcé avec une singulière énergie en faveur de la propriété individuelle. En balayant le régime féodal, elle a pleinement affranchi celle-ci

---

(1) Doniol, *op. cit.*, p. 87, 155.

(2) *Ibid.*, p. 156 et M. de Laveleye, *De la propriété*, p. 221 et suiv.

des liens qui l'étouffaient et en empêchaient le développement ; l'abolition des privilèges en matière de succession en a singulièrement facilité l'accès, et le même résultat a été poursuivi par la suppression des jurandes et des maîtrises, par la création des brevets d'invention. Elle a, sous l'empire de la même pensée, supprimé la propriété de mainmorte, parce que l'individu est seul propriétaire réel. « On peut affirmer sans réserve que la résultante générale des principes de la Révolution a été l'affranchissement et l'extension de la propriété. Le mouvement général de la Révolution est donc dans le sens de la propriété individuelle et non de la propriété commune... ». « Il résulte de tous les faits que la société de 89 est celle où le principe de la propriété a été le plus solidement établi dans le monde, et où les droits de chacun ont été établis avec le plus d'équité. C'est dans les principes mêmes de la Révolution que l'on trouvera le point d'appui le plus solide contre les rêveries socialistes.... ; ces rêveries ne sont que des réminiscences d'ancien régime : *omnia sunt regis*, tel était le principe du communisme, la nation ayant succédé au roi » (1).

Après des vicissitudes diverses, nous voyons à quelles conclusions très catégoriques, dans le sens de la propriété individuelle, a abouti notre

---

(1) Paul Janet, *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1877, p. 354.

propre histoire. Nous avons ailleurs des exemples plus tranchés de ces mouvements de flux et de reflux, de ces réactions en sens inverse amenant des perturbations profondes dans la direction générale de l'évolution de la propriété. A la fin du XIe siècle de notre ère, après avoir traversé une période très troublée, grâce à la propagation de doctrines nihilistes aussi radicales que celles de Bakounine et de ses adeptes, la Chine crut trouver le repos dans une réforme supprimant la propriété individuelle, qui avait été, là comme partout, le fruit même de la marche du temps. L'empereur Chen-Tsoung confia le soin d'accomplir la réforme à un socialiste, homme de génie, Wang-Nyan-Ché. Celui-ci déclara l'État souverain seul propriétaire et exploitant universel. Tous les ans, les terres labourables étaient réparties entre les cultivateurs, qui recevaient en même temps les grains nécessaires pour les ensemencer. Le produit appartenait à l'Etat, qui réglait le partage proportionnellement aux besoins et au chiffre de la population. Pour supprimer graduellement l'inégalité des fortunes, les riches étaient frappés d'une taxe spéciale. De plus, pour empêcher la richesse de se reconstituer à la sourdine, le négoce, la banque, l'industrie, étaient interdits aux particuliers, et le monopole en était assuré à l'État. Ainsi devaient être assurés l'égalité et le bonheur de tous dans la médiocrité.

L'application du système de la communauté a

duré quinze ans, sur 300 millions d'hommes, et Wang-Nyan-Ché, revêtu d'une autorité absolue, a pu agir sans rencontrer d'obstacles. Mais l'empereur Chen-Tsoung étant mort, et la félicité universelle n'étant point encore réalisée, on se hâta de revenir aux errements du passé et à la propriété individuelle (1).

Il y a donc eu, au point de vue de la marche évolutive de cette propriété individuelle, des mouvements de remous, des phénomènes de contre-courant, et nous sommes évidemment en présence d'un effort de même nature, tenté par le socialisme contemporain. Tout cela ne prouve qu'une chose : le caractère contingent, pour une large part, de ces lois historiques qu'on prétend assimiler, bon gré mal gré, aux lois de la physique générale. L'unité de la science l'exige, paraît-il.

Dans les pages qui précèdent, je n'ai fait autre chose que donner un résumé des traditions relatives à la propriété, des transformations de la coutume d'abord, puis des sanctions législatives. Il n'en faut pas davantage évidemment, pour en établir la légitimité aux yeux des partisans des coutumes et du droit historique, fondé sur la succession ininterrompue des faits. Les partisans de l'évolutionnisme ne devraient pas être plus difficiles, et quand ils conçoivent un autre idéal, je me

---

(1) C. de Varigny, *Un Socialiste chinois au* XI[e] *siècle* (*Revue des Deux Mondes,* 1880).

permets de les trouver singulièrement illogiques. Mais un descendant de la Révolution française, un homme qui croit à la raison et au droit naturel, doit avoir des préoccupations d'un autre ordre; aussi me paraît il qu'il y a lieu de demander à la coutume et à l'histoire de prouver, sur ce chef, comme sur tout autre, la validité de leurs titres.

D'après Sieyès : « La propriété de sa personne est le premier des droits. De ce droit primitif découle la propriété des actions et celle du travail... La propriété des objets extérieurs ou la propriété réelle n'est qu'une suite et comme une extension de la propriété personnelle ».

Comme le dit aussi M. Renouvier, l'homme, pour parvenir à ses fins naturelles, doit s'approprier certains objets, et « on doit considérer la propriété ou droit d'appropriation comme une sorte d'extension de ce qui constitue la personne même ou le droit inhérent à sa nature » (1). Tel est le principe qui me paraît devoir servir de critérium dans toute discussion sur le droit de propriété. Je vais m'en inspirer en examinant, à tour de rôle, les diverses conditions originelles qui ont été assignées à ce droit. Quatre théories principales ont été données, et sont successivement combattues par M. de Laveleye, qui en présente une cinquième. La doctrine de l'évolution historique fera la sixième.

---

(1) Renouvier, *Science de la morale*, t. II, p. 2.

D'après la théorie la plus ancienne, celle du droit romain, la propriété dérive de l'occupation d'une chose qui n'appartient à personne. M. de Laveleye conteste l'existence de pareilles choses. « Il n'y a pas en réalité de *res nullius*. Tout territoire, avec ce qu'il renferme, avant que la propriété privée soit établie, appartient à la tribu ou à la nation. Celle-ci peut bien décider que le premier qui enclora un terrain, ou abattra une pièce de gibier, en deviendra propriétaire; mais dans ce cas, c'est la loi qui crée la propriété, et si elle le fait, c'est par des motifs d'utilité générale, d'ordre économique » (1). On peut répliquer à cette argumentation qu'il y a un droit primitif d'appropriation individuelle inhérent à la nature humaine, et dont le droit d'appropriation commune des premiers temps n'est qu'une application qui a paru avantageuse à la famille, à la *gens*, à la tribu. De plus, dans le fonds commun de pâture, de chasse, de pêche et même de cueillette, afin de reproduire au complet la formule favorite de M. Considérant, il y avait place pour une appropriation personnelle qui devait exister, de plus, relativement aux engins divers dus à la main de l'homme et aux vêtements préparés par elle. Donc, simultanément, on a pu voir exister les propriétés foncière et mobilière, et si la première a été commune, c'est à cause de l'utilité

---

(1) M. de Laveleye, *Des rapports de l'économie politique (Revue des Deux Mondes*, 1878).

générale. Quand celle-ci a paru pouvoir se concilier avec la propriété de famille ou la propriété personnelle, l'accord intervenu (ou même la loi portée) ne fonde absolument rien. Il constate seulement que la propriété foncière peut se ramener aux mêmes conditions que la propriété mobilière. Il ne s'agit point de la création d'un droit nouveau, mais de l'extension d'un droit aussi ancien que l'apparition de l'homme sur la terre : celui de l'appropriation des objets à titre individuel. La possession des vêtements, des armes, de quelque caverne, a évidemment précédé toute propriété de fonds commun. Dans cette discussion, d'ailleurs, M. de Laveleye me paraît avoir confondu deux choses fort distinctes, savoir : la possession du sol et la propriété. Celle-ci doit s'entendre tout aussi bien de l'appropriation des objets mobiliers que de celle du sol qui lui a été postérieure.

D'après d'autres économistes, le véritable fondement du droit de propriété est le travail. Cette théorie remonte à Locke, qui l'a exposée dans son livre *Du gouvernement civil.* Pour ce philosophe : « Chacun a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de la nature par sa peine et son industrie appartient à lui seul; car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propre et seule,

personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie-là » (1). — « Le poisson qu'un homme prend dans l'Océan, ce commun et grand bien du genre humain, ou l'ambre gris qu'il en retire, est mis par son travail hors de cet état commun où la nature l'avait laissé, et devient son bien propre. Si quelqu'un même poursuit à la chasse un lièvre, ce lièvre est censé appartenir pendant la chasse à celui seul qui le poursuit, quoique cet animal soit bien une de ces bêtes qui sont toujours regardées comme communes et dont personne n'est le propriétaire. Néanmoins quiconque emploie sa peine et son industrie pour le poursuivre et le prendre, le tire par là de l'état naturel dans lequel il était commun et le rend sien » (2). — « Il est manifeste que l'on peut acquérir la propriété de la terre de la même manière qu'on peut acquérir la propriété de certains fruits. Autant d'arpents de terre qu'un homme peut labourer, semer, cultiver, et dont il peut consommer les fruits, pour son entretien, autant lui en appartient-il en propre. Par son travail il rend ce bien-là son bien particulier, et le distingue de ce qui est commun à tous (3). — « Bien que la nature ait donné toutes choses en commun, l'homme néanmoins étant le maître et le

(1) Locke, *Du gouvernement civil*, p. 35.

(2) *Ibid.*, p. 38-39.

(3) *Ibid.*, p. 41. Traduction Mazel.

propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions et de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la propriété » (1).

M. Thiers, dans son livre *De la propriété*, a accepté complètement le point de vue de Locke. Pour lui : « Le fondement indestructible du droit de propriété, c'est le travail ». Or, répondent les socialistes, ceux qui travaillent ne possèdent point, et ceux qui possèdent ne travaillent point. Le travail, en effet, est un moyen naturel d'appropriation qui, par le fait du salaire ou autrement, nous met en possession d'un élément mobilier : le numéraire. Celui-ci est le fruit du travail personnel auquel s'associent d'autres facteurs, tels que capital et direction, facteurs qui doivent être aussi rémunérés, ce qui diminue nécessairement la part de l'ouvrier. Mais ici le fait essentiel de l'appropriation existe certainement sous forme de propriété mobilière, qui n'arrive sans doute que rarement dans les villes et fréquemment dans les campagnes, après beaucoup d'efforts, à être échangée avec la propriété foncière. L'esprit de prévoyance, l'ordre, l'économie, peuvent néanmoins, quoi qu'en disent les socialistes, amener l'aisance, quelquefois la richesse, comme conséquences de l'appropriation par le travail. Ce mode d'appropriation est légitime au premier chef, mais il n'est point exclusif de tout autre, comme paraîtrait

(1) Locke, *Du gouvernement civil*, p. 60.

l'impliquer le principe formulé par M. Thiers. Le travail inspire le respect, ce qui prouve bien sa supériorité comme facteur de la propriété.

C'est incontestablement à Adam Smith que nous devons le rôle capital assigné au travail comme facteur exclusif dans la production des richesses. Les premières paroles de son grand ouvrage sont ainsi conçues : « Le travail annuel d'une nation est le fonds primitif qui fournit à sa consommation annuelle toutes les choses nécessaires et commodes à la vie ; et ces choses sont toujours ou le produit immédiat de ce travail, ou achetées des autres nations avec ce produit » (1). Le principe formulé par Smith a été admis par les économistes qui lui ont succédé. Il est devenu, entre les mains du socialisme contemporain, comme l'a excellemment montré M. de Laveleye, une arme redoutable contre la constitution actuelle de la propriété ; mais grâce à un trompe-l'œil particulier. Il faut reconnaître que jamais Smith n'a pris le mot *travail* dans le sens étroit d'opération manuelle, et que pour lui le capital est incontestablement du travail accumulé. Je ne sache point d'ailleurs que, dans son analyse des conditions productrices de la richesse, il ait fait une part à la direction, autrement dit à l'intelligence. Cette omission a été réparée par J.-B. Say, qui a très

---

(1) *Recherches sur la nature et les causes de la richesses des nations*, t. Ier, Introduction, p. 1.

nettement distingué la part du travail manuel de celle de l'intelligence ou direction et de celle du capital (1). Fourier a fait également la part de ces trois termes : travail, capital, talent.

Le sophisme du socialisme contemporain, qui le tient directement de l'Allemagne, par le fait de Rodbertus Jagetzow et du trop célèbre Marx, consiste à ne prendre l'expression de travail que dans le sens d'opération manuelle. De là une monstrueuse erreur d'analyse dans la détermination des conditions élémentaires de la production des richesses, et par suite, comme conséquence, dans la conception du droit de propriété. M. de Laveleye a parfaitement signalé l'erreur d'analyse, mais ne me paraît point avoir mis à nu le sophisme. La part de responsabilité encourue par l'école de Smith dans les erreurs des socialistes contemporains me paraît beaucoup moindre qu'à M. de Laveleye.

D'après la théorie de Ricardo, le salaire nécessaire à l'existence est donné à l'ouvrier en raison de la concurrence, qui contraint les patrons à produire au meilleur marché possible. Tandis que le capital est censé s'accroître de plus en plus, le travailleur serait limité à ce qui lui est indispensable pour soutenir son existence. De même en serait-il pour la production du sol, parce que, la productivité du sol augmentant, le propriétaire exigera ce surplus, ne laissant au cultivateur que ce qu'il

(1) *Traité d'économie politique,* p. 362, 366, 377.

avait antérieurement : sa part reste la même.

Le travail manuel étant supposé la source unique de la valeur, le capital étant, suivant l'expression de Marx, un travail mort sans vertu productive, il s'ensuivrait rigoureusement que la propriété n'a d'autre origine légitime que le travail manuel. Un capitaliste n'est plus qu'un spoliateur, *un voleur,* suivant la célèbre expression de Brissot, que Proudhon s'est attribuée avec tant de désinvolture. L'action musculaire appliquée à l'industrie est devenue la vraie mesure de la valeur, on devrait pouvoir échanger heures de travail contre heures de travail, et le producteur devrait pouvoir toujours acheter son produit qui serait exactement proportionné à l'action musculaire dépensée, ou plutôt, suivant Marx, assertion qui manque de rigueur, au temps employé à la confection du produit.

Il est incontestable que la part du capital a augmenté à mesure que les méthodes et les machines se sont perfectionnées, mais il faut ajouter que si la part du capital a augmenté, c'est précisément parce que son rôle s'est considérablement accru et sa puissance productive également accrue. Il ne suffit point de le traiter de travail mort pour supprimer la fécondité singulière du capital. C'est un fait qui défie tous les sophismes. Quant à la part du travail, il est certain que, *à priori,* les choses devraient se passer conformément à la loi de Ricardo, et maintenir, indéfiniment, la classe

ouvrière dans un état qui devrait plutôt empirer que s'améliorer, étant donnée la baisse des produits due à la concurrence et à une fabrication perfectionnée. En réalité, il n'en est rien, ce qui prouve à quel point il faut se défier de visées qui reproduisent la rigueur des formules mathématiques, mais qui au lieu de s'appliquer à des termes abstraits et nettement définis, se rattachent à ce qu'il y a de plus complexe dans l'ordre des choses, savoir au facteur humain et à ses conditions d'existence. Il est incontestable que la situation de l'ouvrier s'est très manifestement améliorée dans l'état industriel, et qu'il s'est fait au point de vue de la population agricole une véritable révolution économique. Les idées de Ricardo ne peuvent recevoir de plus complet démenti que celui qu'on peut constater en France au moment présent. Est-il vrai que la part des propriétaires soit augmentée, et que celle du travailleur n'ait point changé? Ce sont là deux contre vérités.

Si nous nous plaçons au point de vue général, nous devons reconnaître que l'ouvrier paraît produire plus que ce qui lui est nécessaire à lui-même, mais il y a là ce que j'appelais tout à l'heure un trompe-l'œil. Ne faut-il point que le patron dans l'industrie, le propriétaire pour le sol paient la rente du capital et se réservent la rémunération de l'intelligence, de la peine prise et des risques courus? Cet ensemble de conditions disparu, le travail disparaît également, et le travail-

leur n'a qu'à disparaître du banquet de la vie, où il n'y a véritablement pas de place pour lui. Il faut donc que le travail musculaire, complété par un élément qui tend à dominer de plus en plus, à savoir la productivité de la machine, donne satisfaction à tous ces éléments primitifs, indispensables de toute activité agricole et industrielle. Pour que l'ouvrier pût posséder l'équivalent exact de son travail, il lui faudrait travailler pour son propre compte, sans l'intervention d'aucun capital, ce qui est chose impossible. Le petit propriétaire qui bénéficie de toute la peine qu'il se donne, fait entrer nécessairement dans le compte des produits qui lui reviennent, intégralement, et la valeur de la terre qu'il cultive et la valeur du cheptel. Terre et cheptel sont des capitaux qui doivent produire un revenu, et qui figurent pour une large part à côté des résultats obtenus par le travail manuel.

Il y a donc chez les socialistes allemands un défaut essentiel d'analyse doublé d'un sophisme énorme qui vicie complètement l'ensemble de leurs conclusions. Il n'est point vrai que le facteur de la richesse soit exclusivement le travail manuel, car il y a aussi l'intelligence ou la direction. Il est également faux que le capital ne soit que du travail mort, car il est devenu la puissance la plus considérable de la production. Subordonnez la direction et le capital à l'action musculaire de l'ouvrier, ou au nombre d'heures qu'il consacre au travail, et vous arrivez au plus monstrueux des

contre-sens économiques. Alors on nous demandera tranquillement, avec l'audace de pensée qui germe parfois chez les gens confinés dans leur cabinet, la disparition de la part afférente au capital et à la direction, sans se douter seulement que c'est demander la suppression du travail lui-même, et qu'on est le pire ennemi de ceux qu'avec une entière bonne foi, peut-être, on prétend servir.

Sans s'en douter, après une analyse insuffisante des faits, dominé par cette méthode excellente pour les choses abstraites (mais si peu en harmonie avec la réalité), qu'on appelle la déduction, on marche droit devant soi et le cœur léger, on se précipite dans l'abîme qu'on n'a même pas eu la bonne fortune d'apercevoir. Nous sommes ici en présence des lois nécessaires, inéluctables de la production, qui exige le travail manuel, le capital et le talent. Cela posé, au lieu de supprimer, pour la plus grande facilité de la thèse que vous défendez, le capital et le talent, efforcez-vous au contraire de réunir, par des moyens avouables, chez les mêmes personnes, ces trois éléments qui, jusqu'à ce jour, sont demeurés distincts et ne sont les uns pour les autres que des auxiliaires réciproques. Tel est l'objectif sage à poursuivre, tel est le progrès à réaliser.

Le travail musculaire n'étant point la source exclusive de la richesse, n'est pas non plus la raison d'être unique de la propriété des valeurs ou des utilités crées.

D'après la théorie du contrat, c'est en vertu d'une convention que les hommes auraient substitué la propriété privée à la propriété commune. Mais : « comment, dit M. de Laveleye, les societés civilisées seraient-elles liées par un contrat qu'auraient conclu nos ancêtres encore à l'état sauvage? » (1). De plus, ainsi que le dit ailleurs le même auteur : « la convention ne peut créer un droit général, car elle-même n'a de valeur qu'autant qu'elle est conforme à la justice » (2). Au point de vue du contrat, on peut répondre qu'il y a eu certainement, soit un accord tacite, soit plutôt une convention formellement consentie. Prétendre qu'il n'en existe aucune trace, dans les archives préhistoriques, n'est pas un argument sérieux. La transformation de la communauté de famille en propriété individuelle a été constatée quand son existence a été consacrée par le temps, mais il n'en reste aucun témoignage écrit pour le moment précis où elle s'est opérée. Ce n'est là d'ailleurs qu'une question de fait qui ne doit point m'arrêter plus longtemps. Quant à la question de droit, je partage complètement la manière de voir de M. de Laveleye. Tout ce qui est établi par convention formelle ou tacite n'a qu'une valeur relative, une valeur économique, dans l'espèce. Il y a eu avantage pour nos ancêtres à passer de la

---

(1) Art. cité, p. 915.

(2) *De la propriété*, p. 387.

propriété collective de la terre à la propriété privée, et le mérite de cette métamorphose a consisté pour eux dans des conditions mieux appropriées à l'utilité générale. En agissant ainsi, ils ont donné une extension plus complète au droit de propriété individuelle, mais n'ont nullement créé celui-ci, qui existait depuis longtemps, car il est contemporain de l'apparition de l'homme sur la terre.

On sait que Spencer déclare fausse la croyance que la propriété individuelle était inconnue aux hommes primitifs, puisque les animaux intelligents eux-mêmes montrent le sentiment de la propriété (1). La propriété individuelle est donc un phénomène biologique.

La théorie de la loi comme principe de la propriété est corrélative du contrat. C'est là évidemment un dernier écho de la pensée césarienne qui reflétait elle-même le vieux despotisme oriental. On sait la doctrine de Louis XIV, le prétendu Roi Soleil, doctrine que la Sorbonne confirmait en ces termes : « Tous les biens des sujets du Roi lui appartiennent et il peut en user comme des siens propres ». Telle était d'ailleurs la tradition de certains Pères de l'Eglise, qui faisaient remonter à la personne de l'Empereur la légitimité de la propriété. D'après Bossuet, le dernier d'entre eux, dit-on

(1) *Principes de biologie*, t. III, p. 717.

témérairement, car c'est préjuger des destinées de l'Eglise catholique : « Du gouvernement est né le droit de propriété, et en général, tout droit doit venir de l'autorité publique ». Au dire de Rousseau, l'Etat est la véritable origine du droit de propriété, aussi peut-il s'emparer légitimement du bien de tous, car tout ce qu'ordonne la loi est légitime. Montesquieu, Mirabeau, Robespierre, Bentham, font également dériver des lois le droit de propriété. Enfin M. de Laboulaye s'est dernièrement exprimé ainsi : « Les lois ne protègent point seulement la propriété, elles la font naître. Le droit de propriété n'est point naturel, mais social ». Or, comme le fait remarquer, à si juste titre M. de Laveleye, la notion de propriété précède la loi qui la règle, et les lois écrites elles-mêmes ne sont que des expressions plus ou moins imparfaites des droits inhérents à la nature de l'homme. « La loi ne fait point le droit, le droit dicte la loi » (1).

M. de Laveleye présente sa propre théorie, après avoir discuté celle que je viens de passer en revue. D'après lui, « c'est l'utilité économique qui est la vraie base de la propriété ; c'est elle qui détermine quels doivent en être les privilèges, les obligations et les limites. Ainsi ce sont des raisons économiques qui font que les droits que confère

(1) M. de Laveleye, *De la propriété*, p. 290.

la propriété sont plus ou moins étendus, suivant qu'elle s'applique à différents objets. Presque absolus quand il s'agit d'objets mobiliers, déjà limités pour la terre arable, moins complets encore pour les maisons et pour les forêts. Enfin, pour les mines et pour les chemins de fer, très restreints par l'intervention de l'autorité publique » (1). M. de Laveleye cite encore à l'appui de sa thèse l'existence des servitudes, de la prescription, qui dérivent de raisons d'ordre économique. De même en serait-il pour l'hérédité.

M. de Laveleye, qui rejette la théorie du droit naturel, comme principe de la propriété, me paraît méconnaître absolument le droit initial d'appropriation de toute créature humaine pour parvenir à ses fins. La propriété devient ainsi une sorte d'extension de ce qui constitue la personne même, c'est la sphère extérieure de la liberté. Ce qui revient à dire avec Dalloz que la propriété dérive d'un droit inné, savoir la liberté. Dire que l'utilité commune est le véritable fondement de la propriété, parce que la première détermine les limites de la seconde, c'est méconnaître tout d'abord l'existence préalable de ce qui est déterminé, et qui par cela même ne saurait être institué par le fait même de la détermination. C'est la même chose que pour la loi qui délimite l'exercice du droit et ne le crée d'aucune manière. De plus,

(1) M. de Laveleye, *Revue des Deux Mondes*, art. cité, p. 916.

les bornes posées au nom de l'utilité commune par la loi qui s'en inspire, n'expriment qu'un cas particulier du conflit toujours imminent de l'utilité générale et de l'utilité individuelle. Que représente l'utilité générale ? Le droit de tous, qui doit être respecté. Que représente l'utilité individuelle ? Le droit de chacun, qui doit tendre à vivre en bonne entente avec le droit de tous, et par cela même le respecter. Ce qui revient à dire que la liberté de la personne est limitée en matière de propriété, comme en toute chose, par la liberté correspondante de nos semblables, qui est un droit parallèle, de légitimité analogue. La justice l'exige. Or, il se trouve qu'une chose utile économiquement, et elle est utile parce qu'elle est corrélative à nos facultés, est en même temps conforme à la justice. Il y a là une sorte d'harmonie naturelle.

Ici doit intervenir l'examen de la doctrine évolutionniste qui est l'argument de choix de ce qu'on appelle un peu trop pompeusement, et sans vérité suffisante, la science sociologique. Je vais prendre l'énoncé de cette donnée dans l'ouvrage très méritant d'ailleurs et déjà cité de M. Ferneuil. « Quel est donc le fondement sociologique de la propriété individuelle ? La possession consacrée par le temps, l'utilité sociale et l'évolution historique qui ont consolidé progressivement le régime de l'appropriation individuelle pour le bénéfice permanent de la race » (1).

(1) *Op. citat.*, p. 202.

La possession consacrée par le temps, c'est-à-dire, bien souvent, la prescription de beaucoup de faits cruellement iniques, lorsqu'il y a impossibilité matérielle de revenir sur eux. Tel est le cas de toutes les guerres de conquête amenant la dépossession violente de ceux qui possèdent, tel est le cas de la spoliation en grand pratiquée en Angleterre sous les Tudors; tel est le cas des confiscations exercées en France, contre les réfugiés protestants, après la révocation de l'Edit de Nantes. Lorsque des siècles se sont écoulés sur de pareils faits, il est impossible de revenir sur leur caractère absolument illégitime. D'ailleurs les possesseurs actuels sont-ils toujours les descendants de ceux qui ont profité des crimes sociaux commis à une époque reculée? Evidemment non. Il y a donc ici une impossibilité matérielle, en grande partie doublée d'une impossibilité morale devant laquelle chacun est tenu de s'incliner.

L'utilité sociale. Je dois répéter ici ce que je viens de dire en essayant de réfuter M. de Laveleye : prétendre que l'utilité commune est le véritable fondement de la propriété, parce que la première détermine les limites de la seconde, c'est méconnaître tout d'abord l'existence préalable de ce qui est déterminé. C'est la même chose que pour la loi qui détermine l'exercice du droit et ne le crée d'aucune manière. J'ajoute, ce qui est l'évidence même, que l'instinct primitif de la propriété, l'aptitude à son acquisition, les besoins auxquels elle

répond doivent être considérés comme inhérents à notre nature, avant tout groupement social nettement caractérisé. Donc l'utilité commune a pu tirer bénéfice du principe même, mais ne l'a point créé.

D'ailleurs cette utilité commune étant susceptible d'interprétations contradictoires, ne paraît pas un fondement bien solide. M. Ferneuil la voit à droite, les socialistes la placent à gauche. D'après lui, le mieux a consisté dans la transformation de la propriété collective en propriété individuelle. D'après les socialistes, cette transformation a été un malheur pour l'humanité, et il faut au plus vite, et pour sa plus grande utilité, replacer celle-ci sur le terrain économique qu'elle n'aurait jamais dû abandonner. L'argument de l'utilité commune est donc sans valeur démonstrative.

L'évolution historique. Si la propriété avait toujours eu le caractère individuel, on serait en droit de dire : « Si cette propriété était quelque chose d'accidentel pour la société humaine, si l'institution était née chez un peuple insulaire et formait une exception à la coutume générale, je concevrais qu'on lui demandât de fournir ses titres ; mais il tombe sous le sens que les hommes ont dû avoir le droit de faire ce qu'ils ont fait de tout temps, et dans tous les lieux habités. Le consentement universel est un signe infaillible de la nécessité et par conséquent de la légitimité d'une

institution » (1). Malheureusement la propriété mobilière à l'origine (instruments, armes, ustensiles, engins divers, huttes, grotes), quand il s'est agi du sol, a revêtu immédiatement un autre caractère que l'utilité de tous explique d'ailleurs suffisamment. Il y a eu, en premier lieu, une application différente et qu'on peut considérer comme supérieure du principe de la propriété. Mais ultérieurement, au point de vue de la possession du sol, il se produisit ce que certains considèrent comme un mouvement de recul, avec la propriété familiale, puis, disent-ils, la régression s'accentue encore quand l'humanité en arrive à la propriété individuelle. D'où il suivrait que la direction de l'histoire, dans un sens déterminé, n'implique pas toujours un progrès *ipso facto.* En effet les annales du genre humain nous prouvent qu'il y a des évolutions suivies de contre évolutions, des progrès suivis de regrès ou régressions. Et comme conséquence, il est arrivé que ce que l'économie politique et l'évolutionnisme qualifient de progrès, constitue pour le socialisme un mouvement de recul, d'ondulation en sens inverse dans le rhythme universel des choses.

L'évolution historique n'a donc pas plus de valeur démonstrative que la possession ancienne ou récente, qu'une utilité commune indéterminée ;

---

(1) Léon Faucher, *Dictionnaire d'Economie politique,* t. II, p. 465.

évolution historique dont la nature est l'objet des plus ardentes controverses. D'où je conclus qu'il faut chercher ailleurs le véritable fondement du principe de la propriété.

Objections. — On a fait de nombreuses objections contre le droit de propriété. Ainsi on a dit qu'il avait eu surtout pour origine la guerre et le vol. Le fait est matériellement incontestable, mais il ne s'agit point d'invoquer l'absence de règle et la violation de la règle pour en prouver l'illégitimité. Parfaitement naturel et biologique en lui-même, ce droit de propriété est dénaturé par la guerre et le vol, et donne lieu, sauf le cas d'impuissance ou de prescription évidente, à toutes les répétitions des ayants droits.

De même on a prouvé facilement que Locke et M. Thiers avaient tort en attribuant au droit de propriété pour origine exclusive le travail. Il y a le travail, l'hérédité, le don gratuit, l'échange à titre onéreux. Donc ce droit a plusieurs sources pouvant être également légitimes.

On a invoqué aussi le fait que le sol n'a pas seulement pour valeur celle qui est incorporée par le travail, par le capital sous des formes variées. Il y a donc une part qui devrait revenir à la société pour rétablir l'équilibre entre les possesseurs du sol, les terres médiocres ou mauvaises étant beaucoup plus nombreuses que les bonnes. A ceci on peut répondre qu'il y a une première manière de rétablir l'équilibre qui est d'un usage courant,

c'est de faire payer les bonnes terres beaucoup plus cher que les mauvaises. Ensuite ne faut-il pas reconnaître qu'il y a des pays plus fertiles que d'autres, des climats plus privilégiés ? Cela étant et le sol de la terre appartenant à l'humanité, à ce vaste organisme qui englobe et comprend toutes les races blanche, jaune, noire et rouge, tout peuple se trouvant mal partagé n'est-il point autorisé à renouveler ce que fut l'invasion des barbares pour l'empire romain ? En effet, comme le dit quelque part M. Fouillée, il y a dans la propriété trois parts à faire : l'une à l'individu, l'autre à la nature, l'autre à l'humanité entière. En réalité on se met en présence d'un problème insoluble, comme l'esprit radical aime à en poursuivre. Quand la société a fait régner la justice, dans les relations des hommes, elle a accompli la plus lourde part de sa tâche, mais quant à ce qui est d'égaliser entr'eux toutes les chances bonnes et mauvaises, c'est de la divagation pure.

On a invoqué encore contre la propriété que sa valeur était susceptible d'obtenir un surplus considérable avec les variations topographiques qu'elle pouvait subir. Ainsi par exemple dans le voisinage des villes, lorsque celles-ci s'accroissent, il en résulte une plus value souvent très importante. Comme cette augmentation dans les prix de vente n'est point le résultat du travail, ni de l'hérédité, qu'elle est le fait du groupe social, on en conclut qu'il devrait en bénéficier, ou en

faire bénéficier d'autres propriétaires moins fortunés. Il s'agirait, on le voit, de supprimer la part du hasard dans les choses humaines. Les spéculations sur les terrains peuvent être heureuses, il en est qui tournent mal, aussi ne voit-on jamais les collectivités faire des achats de ce genre pour spéculer de leur côté. L'aléa leur impose l'abstention.

Ces propriétés de terrain ne sont pas acquises sans travail, puisqu'elles le sont contre argent ou capital, c'est-à-dire travail accumulé. Leur valeur est susceptible d'augmentation considérable parce qu'on a prévu, ce qui est œuvre d'intelligence, les événements qui doivent se produire. De même en est-il dans le commerce et dans l'industrie quand on spécule en grand sur la hausse possible d'un produit. Comme pour les terrains, si on réussit, on peut gagner une fortune. Qu'il s'agisse d'un capital mobilier ou immobilier, la situation est exactement la même, et le groupe social n'est pas plus autorisé dans un cas que dans l'autre à venir réclamer sa part. Il l'est d'autant moins que lorsqu'il s'agit de terrains, ceux-ci se couvrent de constructions, d'où des taxes, des impositions qui représentent et au-delà le capital de plus-value. La spéculation est l'âme des affaires et il est d'un intérêt collectif de premier ordre de lui laisser la liberté de ses allures, qu'il s'agisse de propriétés mobilières ou immobilières.

J'ajoute que l'œuvre de la collectivité est parfois

nuisible à la propriété individuelle. Proposerait-on d'indemniser toujours le possesseur du sol ou des industries qui pourraient être mises en souffrance? D'autre part la plus-value spontanée et constante du sol est une assertion purement gratuite. Renseignez-vous auprès de la bourgeoisie propriétaire qui paraît marcher à la ruine complète. Tous les cris de détresse poussés par les représentants officieux de l'agriculture n'ont pas d'autre raison d'être. Enfin le jeu peut être l'origine de la propriété; c'est une origine illégitime de même que le vol, et les deux, de gravité inégale d'ailleurs, marchent souvent ensemble. Cela ne prouve absolument rien contre la valeur du principe, et c'est celui-ci seulement qui est en cause.

La principale difficulté ne me paraît point consister dans l'affirmation d'un droit naturel, mais dans ce qu'on a appelé l'antinomie de la propriété. Cette antinomie se présente toutes les fois que ma liberté, au point de vue de l'appropriation, est lésée par celle de mon semblable, ou lorsque la liberté de celui-ci est lésée par la mienne, au même point de vue. C'est le conflit, c'est l'état de guerre qui peut exister d'individu à individu, de classes à classes sociales, de peuplades à peuplades, de nations à nations. L'histoire nous montre combien souvent la force a tenu lieu de droit dans les circonstances de ce genre, très particulièrement quand la propriété du sol était en question. Mais il faut admettre l'état régulier, la paix au dedans

ou au dehors. Dans ces termes, nous supposons des propriétaires légitimes, et en face d'eux des non-propriétaires. Ces derniers ont-ils un droit certain sur les premiers? Evidemment non, leur droit à la propriété n'est qu'idéal, comme l'a très bien compris Quesnay, mais la charité peut, dans tous les cas urgents, exiger l'accomplissement du devoir d'assistance. Cette obligation d'assistance peut aussi prendre dans les mêmes conditions un caractère social. Toutefois il y a pour la société un devoir plus grand encore que celui d'assistance, c'est de favoriser par des lois toujours respectueuses de la liberté individuelle l'accès à tous les genres de propriété. Actuellement, il n'y a point, en France, de dispositions légales calculées pour empêcher l'accès du pauvre à la propriété mobilière ou foncière. Mais il y a tel pays où la grande propriété existe dans des conditions telles que la terre ne peut être divisée, et sa possession devenir le fruit du travail. Toute spoliation directe, toute spoliation indirecte, lorsque la propriété du sol est immobilisée entre un petit nombre de mains, crée la misère, engendre le paupérisme et exige l'accomplissement du devoir social de la taxe des pauvres. Ceux-ci ont un droit positif qui n'est qu'une compensation dérisoire.

Comment faut-il entendre le droit d'appropriation? Serait-ce par hasard un droit inhérent à notre nature : « comme une qualité ou attribut de la personne » (1), suivant l'expression de M. Renouvier, d'où comme conséquence inévitable le droit au travail, pour tout membre de la famille humaine, lorsque la propriété a perdu le caractère collectif, et à titre de compensation bien insuffisante. En effet, au dire de Proudhon : « La terre, comme l'eau, l'air et la lumière est un objet de première nécessité, dont chacun doit user librement, sans nuire à la jouissance d'autrui; pourquoi donc la terre est-elle appropriée?

Les fruits de la terre sont un objet de première nécessité, que nous ne sommes point tenus de nous procurer par nos propres efforts; il nous suffit de rémunérer le service rendu par une valeur mobilière toujours échangeable. De même, il nous faut payer le service de celui qui nous procure l'eau qui nous est nécessaire. De même en est-il quand il s'agit de la lumière dont nous avons besoin à l'heure des ténèbres. Et quand l'air doit être désinfecté, il y a lieu de rémunérer également ceux qui exécutent ce travail.

Un travail quelconque s'échange contre un autre travail, une valeur contre une autre valeur, et le mieux partagé n'est point toujours celui qui par le labeur actuel ou le labeur accumulé, sous forme de

---

(1) Renouvier, *op. cit.*, p. 61.

capital, arrache à la terre des trésors que l'usage épuise, et qu'il faut renouveler incessamment. Ainsi on donne au sol ce qu'on lui reprend, et il devient ainsi une valeur mobilière. La première appropriation du sol a été un acte de pure nécessité, et le maintien de cette appropriation entre les mains de ceux qui la détiennent est un acte de justice, vol et guerre mis à part.

Il m'est impossible d'accepter, à mon très grand regret le terrain sur lequel se place M. Renouvier. La propriété, c'est-à-dire le droit de propriété, n'est point un attribut ou une qualité de la personne, de l'homme par cela seul qu'il est homme. Il me paraît impossible d'admettre que droit de propriété et droit à la propriété soient des termes synonymes. Le premier ne s'applique et ne peut s'appliquer qu'à une propriété acquise par des voies légitimes, c'est-à-dire n'étant le fruit ni du vol, ni de la guerre. Le droit à la propriété, qui n'est la conséquence ni du don gratuit, ni de l'hérédité, ni de l'achat, autrement dit de l'échange, est un idéal indéterminé, une virtualité, une aptitude à la possession dans laquelle l'homme trouve un moyen et une garantie de sa liberté, moyen et garantie que l'on est tenu d'acquérir par ses efforts personnels. Le droit à la propriété signifie simplement qu'un ouvrier qui a fait une journée de travail a droit au prix stipulé, ne peut être dépouillé à aucun titre de cette valeur mobilière; ce droit signifie encore qu'un homme qui a acquis par tra-

vail, ou don ou achat, une valeur foncière ne saurait davantage en être dépouillé par un pouvoir quelconqué. Ce qui revient à dire que, en principe et socialement parlant, le droit à la propriété n'existe qu'à partir du moment précis de la possession. La Révolution Française n'a déclaré imprescriptible que le droit que nous tenons de conditions de ce *genre*. Elle n'a jamais eu en vue un droit naturel à la propriété, conception qu'on lui attribue par un véritable contre-sens. Elle a purement et simplement protesté contre les confiscations qui déshonorent l'ancien régime, et que ne saurait justifier ou excuser aucune théorie sur le domaine éminent.

Quand nous entrons dans ce monde, nous avons un droit naturel non sur le bien possédé par les autres, non sur la société prise dans sa totalité, car elle n'est pour rien dans notre naissance, mais nous avons un droit naturel sur nos parents, qui ont encouru la responsabilité de la situation, et qui nous ayant fait naître doivent nous élever de manière qu'un jour vienne où nous puissions travailler à notre tour. Ce droit naturel sur nos parents a trait à leur avoir actuel et futur, de telle sorte qu'il s'agit ici d'un droit familial, et nullement d'un droit social, comme on veut bien le dire. La Société ne nous doit absolument rien, et si elle fait par hasard quelque chose pour nous venir en aide, c'est qu'il y a un intérêt collectif supérieur à satisfaire. Elle a été fondée sur des intérêts com-

muns ou généraux ; telle est la sphère dans laquelle elle doit se mouvoir normalement, et dont elle ne doit sortir que dans les cas d'impérieuse nécessité.

N'ayant point de droit à la propriété, vis-à-vis du corps social, nous n'avons aucun droit au travail à titre de compensation. Mais puisque le fruit de nos efforts doit être respecté, que nous avons le droit de travailler pour atteindre la possession, but poursuivi, il en résulte que tout monopole faisant obstacle à la production de la richesse et à sa diffusion, est un fait contraire à la justice. Telle est, par exemple, l'institution et l'organisation de la grande propriété en Angleterre. Il y a là une iniquité légale de premier ordre.

Ainsi le droit à la propriété n'a aucune raison d'être sociale; il n'est justifié qu'au sein de la famille immédiate : le père et la mère. La Société n'a pas non plus à accorder une compensation sous la forme du droit au travail, dont la pratique est d'ailleurs absolument impossible, car elle devrait embrasser tous les genres de labeur, en rapport avec l'immense variété des vocations, des aptitudes et des professions. Or, il y a ici plus qu'une impossibilité, puisqu'il n'y a aucune raison d'être. Quant au droit de travailler, il est d'un intérêt commun qu'il soit affranchi de toute entrave artificielle, soit légale, soit par violence arbitraire. Pour la société, il y a obligation stricte d'assurer le libre exercice de ce droit.

Je crois avoir établi en quoi consiste le droit d'appropriation et en avoir donné des raisons rationnelles. Je sais d'ailleurs qu'on a prétendu le flétrir en le qualifiant de métaphysique, et peut-être n'a-t-on pas tout à fait tort, car la nature n'est peut-être pas absolument sans reproche à l'endroit de la métaphysique. Quoi qu'il en soit, l'instinct de propriété a de plus un caractère biologique non douteux, et répond au développement normal et régulier des choses; il est un élément essentiel de la fin poursuivie, la consécration de la valeur et de l'autonomie humaine, de son titre au respect, de son indépendance vis-à-vis de tout ce qui l'entoure. Par cela seul il est permis de l'appeler un droit reconnu par la coutume d'abord, avant d'être consacré par la législation ensuite; et comme nous le tenons de la nature de notre être, on le qualifie de droit naturel.

Ce droit naturel est-il absolu ?

« La propriété n'est pas absolue », dit M. Fouillée. « Notre part personnelle consiste dans la forme nouvelle par nous réalisée ». M. Ferneuil, dans son très intéressant ouvrage, partage la même manière de voir : « Les formes de la propriété sont éminemment mobiles et contingentes, et le droit de propriété relatif, subordonné à l'ensemble des conditions géographiques, politiques, ethnographiques qui constituent la structure de chaque agrégat social » (1).

(1) *Les principes de 1789 et la science sociale*, p. 197.

Il me semble qu'il y a ici une confusion singulière entre la question de principe et la question de forme. Oui, il est parfaitement certain que les formes de la propriété ont varié avec les circonstances ; son expression, sa physionomie n'a pas été la même dans tous les temps. Mais il y a une chose invariable, absolue, c'est l'instinct naturel c'est l'aptitude à la propriété, c'est l'intangibilité théorique de celle-ci lorsqu'elle a été acquise sous les formules que le degré de civilisation comporte. Que la guerre, que le vol surviennent et suppriment l'exercice de ce droit, il n'en demeure pas moins après ce qu'il était avant. Cela ne modifie pas plus le droit que l'arithmétique n'est modifiée lorsqu'un mauvais calculateur dit $2 + 2 = 5$.

Sans doute la propriété elle-même n'est pas un absolu. Elle n'est que la matière variable et contingente du droit avec laquelle on tient à la confondre. Mais étant donné la nature humaine, celui-ci est aussi rigoureusement nécessaire que les lois de la logique elle-même. Son principe est absolu en ce sens qu'on ne peut le supprimer, mais sa formule ne l'est point, puisqu'il a des limites, et que ces limites sont imposées par le droit d'autrui et celui de la collectivité.

Le droit naturel de propriété implique-t-il le respect ?

Si nous nous en tenons à l'évolution historique, nous sommes tenus de répondre négativement, car il a été violé incessamment, tantôt sur une

petite, tantôt sur une très grande échelle. La généralisation de l'expérience lui est évidemment contraire, particulièrement au point de vue international.

Il est évident qu'un loup a le droit naturel de manger un mouton, et un tigre celui de manger un homme. Biologiquement, c'est incontestable. Seulement nous ne nous considérons pas comme obligés de respecter ce droit. Sommes-nous obligés davantage de respecter le droit naturel de l'homme? Oui et non. Non, si l'homme est un animal comme un autre. Il s'agira simplement de savoir lequel des antagonistes est le plus fort, comme lorsque nous luttons contre le loup ou contre le tigre. Oui, si l'homme est un être moral, tirant sa valeur propre de sa raison et de sa conscience, et n'étant pas seulement moral parce qu'il a des mœurs, c'est-à-dire des usages, comme le loup, le tigre, le mouton, le chien ont les leurs.

La question économique de la propriété implique une question morale.

A. *De l'Hérédité.*

La propriété du sol a eu l'hérédité collective comme l'un de ses éléments originels, et corrélativement, lorsqu'il s'agissait du mobilier, l'hérédité a dû prendre un caractère individuel qui, à un moment donné, s'est substitué, pour la possession du sol, à l'antique coutume, à la communauté. Il

y a eu là un terme naturel du processus qui devait amener l'individu de l'hétéronomie à l'autonomie. Je constate ainsi un fait spontané, conséquence d'une adaptation plus parfaite de la personne à son milieu, et j'ai par cela même démontré, pour le naturisme et l'école dite historique, sa légitimité. Y a-t-il simplement, ici, un fait qui s'impose sans se légitimer, par des considérations d'un autre ordre ?

L'hérédité collective dans la famille, celle de la religion et du patrimoine, se comprend comme celle de la *gens* ou γένος antique, dont la famille n'est à vrai dire qu'un simple émiettement. Le patrimoine de la *gens* se trouve circonscrit à la famille, mais sa nature n'a point changé. Je n'ai pas à discuter l'hérédité dans la tribu ou dans un groupe communal quelconque, puisqu'il n'y a aucune contestation à ce sujet. Seulement j'en retiens ceci, c'est qu'il y a un droit d'hérédité qui paraît incontestable pour tout le monde. Le désaccord ne commence qu'avec l'application.

Une autre considération est la suivante. Si le droit d'hérédité avait un caractère collectif quand la propriété du sol était collective, ce droit ne prend-il pas, fatalement, le caractère individuel, lorsque la propriété transformée a pris le caractère individuel ? Il avait pris ce caractère par imitation de ce qui avait toujours eu lieu, pour la propriété mobilière, dont la transmission n'a soulevé d'objections réelles que depuis le singulier développement pris par cette propriété, arrivée,

dans notre pays, à égaler ou peu s'en faut la propriété foncière.

Le caractère individuel de la propriété mobilière ou immobilière (car de nos jours les deux termes s'équivalent), autorise le détenteur à donner ce qu'il possède pendant sa vie, et il peut, sous ce rapport, faire un contrat qui ne sera valable qu'après sa mort. S'il ne peut donner de son vivant, *á fortiori* ne le pourra-t-il après sa mort ; mais le premier fait est-il contestable, une fois le principe de la propriété individuelle admis ? De même qu'il peut contracter pendant sa vie pour des échéances plus ou moins éloignées, il peut placer l'époque de la transmission de sa fortune après sa mort, au lieu d'en donner la jouissance de son vivant. Il y a là une évidence absolue, et pour contester le raisonnement, il faudrait en nier les prémisses, que je suppose acceptées, savoir : la liberté individuelle et son droit d'appropriation.

Les étrangers n'ont aucun autre droit que la volonté du testateur. En est-il de même pour les enfants et les collatéraux ?

Les Enfants.

Pour les enfants, nous n'avons nullement à nous occuper des anciennes coutumes, car celles-ci étaient liées intimement à des idées religieuses absolument abandonnées de nos jours. Nous n'en sommes plus au culte des ancêtres. Il y a lieu de rechercher si pour les enfants, et *à fortiori* pour

les collatéraux, il n'y a aucun droit certain à exercer sur la succession ouverte par le décès de leurs parents. Ne se pourrait-il point faire qu'à chaque décès *ab intestat,* ainsi qu'on l'a proposé, l'État fût l'héritier naturel des possessions demeurées sans maître.

On a invoqué, pour justifier cette manière d'agir, un droit supérieur de l'État sur les individus que je n'admets que dans la mesure rigoureusement nécessaire à l'existence même de l'ordre social. Dans le sens large et compréhensif du socialisme et de l'école Hégelienne, l'argument ne saurait avoir, à mon sens, de valeur probante, car l'individu n'existe point pour le bien de cette substance imaginaire qu'on appelle l'État, mais le gouvernement a sa raison d'être dans le bien des individus. Un autre argument a plus de valeur sans être démonstratif. On a dit que si l'héritier reçoit ce qui est nécessaire pour vivre sans travailler, alors il tombe dans l'oisiveté, mère de tous les vices, devient joueur, débauché, perd toute conscience. Il arrive ainsi rapidement, soit par lui-même, soit par ses enfants, que son exemple entraîne, à consumer rapidement la fortune acquise par le travail de son père. Celui-ci ayant mis son fils dans la condition immorale de vivre sans rien faire, il en résulte que, pour une même famille, la fortune ne dépasse guère la troisième génération. Telle est, ajoute t-on, la moralité du droit de transmission directe des héritages.

Il y a beaucoup de vrai dans cette argumentation, mais elle est fausse partout où le fils continue les traditions de travail de ses ascendants ; ce qui se voit dans les pays qui ont un degré élevé de moralité générale. Mais le fait n'est malheureusement que trop exact dans notre pays. La faute en incombe exclusivement à notre appauvrissement moral, état qui peut être transitoire, et nullement à notre législation sur l'héritage.

Nous sommes tenus de reconnaître que, suivant la remarque de Stuart Mill : « Les droits des enfants sont réels et indestructibles » (1). Ils ne portent nullement sur la société, comme on l'a prétendu, mais sur le père lui-même, qui, en leur donnant l'existence, a contracté avec eux un engagement implicite : celui de les entretenir, de les élever et de leur assurer une situation sortable. Il ne leur doit rien de plus, le reste il le leur donne par surcroît, si la chose lui convient et on doit toujours supposer qu'elle lui convient jusqu'à preuve du contraire. Quoi qu'il en soit, on ne saurait méconnaître qu'il y a dans les conditions que je viens d'indiquer une restriction évidente au droit de propriété du père. D'où la condamnation évidente de la liberté absolue de tester, qui méconnaît le droit certain des enfants sur ceux qui leur ont donné le jour ; d'où la condamnation non moins évidente des prétentions de

(1) *Op. cit.*, p. 259.

ceux qui voudraient constituer l'État légataire universel de toutes les successions.

Ce n'est pas tout. Spolier le père, comme on l'a dit si souvent, dans la personne de ses héritiers directs, c'est lui enlever le stimulant le plus énergique à la production et au développement de la richesse publique. On travaille non seulement pour soi, mais surtout pour ses enfants, pour sa famille immédiate et il est évident que ce mobile supprimé, on verra s'abaisser promptement le capital national, ce qui sera une calamité pour tous.

Ces considérations ne sont point de nature, d'ailleurs, à me faire oublier les très graves inconvénients que peut entraîner, pour les familles riches, le droit à l'héritage dans les conditions où il s'exerce. Si chacun était dans l'obligation stricte de se faire soi-même l'artisan de sa destinée, il y aurait au sein des classes moyenne et supérieure une énergie morale tout autre, et la vie, plus modeste, n'en serait certainement que plus heureuse, parce qu'elle serait conforme à cette grande loi de saint Paul : que celui qui ne veut pas travailler ne doit point manger. Or, on travaillerait parce que chacun éprouverait le besoin de gagner sa vie et, de la sorte, serait réalisé l'un des effets les plus avantageux que peut produire et produit certainement en Amérique et en Angleterre la liberté absolue du testateur. Tout cela est vrai, très vrai, il faut bien en convenir, mais on ne saurait trouver d'institution humaine qui n'en-

traîne après elle quelques désavantages. D'ailleurs, les grandes richesses sont un fait beaucoup plus rare qu'on ne le pense, la statistique l'établit péremptoirement; l'abaissement du taux de l'intérêt leur a porté une atteinte des plus sérieuses et, en négligeant la question par trop intime, par cela même réservée, de la moralité personnelle, le principal inconvénient, au point de vue social, c'est le scandale isolé du riche oisif, adonné à des plaisirs malsains et dont il sera la première victime. Un tel spectacle jure à côté de la médiocrité laborieuse qui est la commune loi, de la pauvreté, de la misère. Soit, mais examinez tout d'abord si les remèdes que vous pourriez proposer ne seraient point pires que le mal à combattre. N'accusons donc point ici les institutions sociales, mais tout d'abord l'appauvrissement de la moralité personnelle, que je suis loin d'attribuer spécialement à ceux qui possèdent ce qu'on appelle les faveurs de la fortune; faveurs dont on peut reconnaître le juste prix chez ces dégoûtés de la vie qui cherchent, dans les bras de la mort, un remède contre la satiété.

L'État héritier, c'est la violation du droit naturel de l'homme de donner ce qui lui appartient. Cette violation est double quand elle porte sur les enfants, car le père transmet sa propre vie, son être à sa postérité. L'héritage n'est alors qu'une simple prolongation dans le temps et dans l'espace du droit de propriété. D'autre part, la liberté absolue de tester viole également un droit natu-

rel : celui des enfants sur ceux qui leur ont donné le jour. Telle est l'obligation nouvelle imposée par la Révolution française.

Ce correctif apporté par la loi à la volonté des ascendants a été très vivement incriminé comme ayant sur la famille les plus fâcheux effets. D'après M. Le Play, l'un des auteurs les plus accrédités et les plus estimables parmi les contre-révolutionnaires, l'autorité et le respect dû au père de famille sont diminués, parce que les enfants savent que quoi qu'ils fassent ils hériteront; la division forcée a aussi pour effet de faire disparaître les maisons de commerce, dont les capitaux se partagent entre les ayants-droit, ce qui est une perte évidente pour la fortune publique; elle fait également disparaître la famille avec le patrimoine qui est vendu, toutes les fois qu'on ne peut le partager. Les frais de ces ventes peuvent même être assez élevés pour laisser les mineurs endettés vis-à-vis du fisc une fois la vente faite. Elle les réduit à l'état d'insolvables. Un autre résultat du partage forcé est la stérilité systématique des mariages. Il a même amené dans le pays de Caux, en Normandie, l'absorption de la petite propriété par la grande (1), (2), et détruit en France l'esprit de colonisation.

---

(1) Le Play, *Organisation du travail*, p. 281, 296, 297, 303, 394, 520, 551.

(2) Le Play, *La Réforme sociale en France*, t. I, p. 252, 279, 282, 288, 302, 345; t. II, p. 18, 19, 52, 220, 311, 329, t. IV, p. 409.

Malgré leur très grand intérêt je me contenterai de signaler les objections précédentes sans leur consacrer un examen quelconque, me contentant d'une remarque générale :

La Révolution française a démocratisé la fortune en généralisant une loi de toute justice, car elle a pour base le droit direct de l'enfant sur l'avoir du père, celui-ci devant à celui-là, par cela seul qu'il l'a mis au monde, la subsistance, l'éducation, une situation sortable, le mettant à même de se créer sa voie ; toutes choses dont c'est à lui, et non à la société qui n'y est pour rien, de porter la responsabilité. La fortune, ainsi démocratisée, s'est trouvée répartie sur un beaucoup plus grand nombre de têtes, ce qui fait profiter d'autant la moralité générale, et intéresse directement le grand nombre au maintien d'un principe fondamental de la société. C'est là un boulevard d'une singulière puissance contre les prétentions du socialisme révolutionnaire, qui, lorsqu'il veut ramener le paysan français à l'état de propriétaire collectif du fonds communal, fait preuve d'une naïveté bien grande ou d'une ignorance singulière.

Collatéraux.

La question de l'héritage relativement aux collatéraux se présente dans des termes très simples. Sans doute chacun peut léguer ce qui lui appartient à ses collatéraux, mais dans le cas mort *ab intestat*, il me semble évident qu'on a beaucoup

trop étendu les limites du droit de succession. Celui-ci n'existe, à proprement parler, que des enfants au père et à la mère. On pourrait aller cependant à titre de concession jusqu'aux cousins germains, mais quant aux parents plus éloignés, il n'y a vraiment point lieu d'en tenir compte. Cette extension considérable de l'héritage est évidemment un fait traditionnel et qui a son point de départ dans la conception de la propriété et de la famille antiques. Il y avait là un droit collectif à une possession commune, et une suppléance naturelle des uns par les autres, dans un ordre déterminé, pour tous ceux qui relevaient d'une commune origine et possédaient les mêmes dieux domestiques. Notre point de départ est tout autre; nous procédons de principes absolument distincts, et pour nous cette question a le droit naturel comme règle souveraine. Là où le droit naturel se tait, comme dans le cas des collatéraux, l'héritage, en cas de mort sans testament, devrait faire retour au fonds commun, c'est-à-dire à l'Etat.

Le principe de justice, qui est le fondement même de l'action que les enfants peuvent exercer à l'égard des biens de leurs parents, est aussi la raison d'être de la limite à la faculté de tester imposée par la loi aux enfants. Ceux-ci sont tenus de ne point oublier les services qui leur ont été rendus par des parents avancés en âge, infirmes peut-être, et qui ont consacré le meilleur de leur existence à les élever eux-mêmes. S'ils oublient la

loi se souvient pour eux et met à la charge de la succession ce qui ne concerne pas directement l'Etat, savoir l'entretien de la vieillesse.

II. *De l'assistance.*

Pour traiter avec quelque fruit la question de l'assistance, il me paraît nécessaire de jeter un coup d'œil rétrospectif sur son passé, dans notre pays, pour y chercher sinon des exemples, au moins, dans une certaine mesure, des leçons et le genre d'enseignement que l'histoire comporte.

Depuis que l'homme n'est plus tout à fait un loup pour l'homme, la nécessité de l'assistance a dû s'affirmer. Nous en trouvons l'ébauche dans les sociétés primitives, puis l'idée grandit, avec la civilisation naissante, elle évolue dans la série des siècles et devient finalement le trop vaste ensemble dont nous sommes à la fois les témoins et les collaborateurs. Dans notre civilisation propre, nous constatons l'existence de deux idées mères, l'une ayant le caractère de charité légale, et dont voici, dans le texte des lois frankes, la formule précise : *que chaque cité nourrisse ses pauvres;* l'autre idée, avant la constitution de la féodalité, fait de l'assistance particulièrement le devoir du clergé. Dans la période préparatoire du moyen âge, la législation ne distingue point le patrimoine de l'Eglise et celui des pauvres. De ceux ci elle impose la charge exclusive aux paroisses. Les ca-

nons ecclésiastiques, eux-mêmes, affectèrent le quart des revenus du clergé au soulagement et à l'entretien des malheureux tombés dans le besoin. Puis, sous le couvert des ordres monastiques, le plus souvent, se constituèrent de très nombreuses personnalités autonomes, n'étant guère soumises à d'autre surveillance qu'à celle exercée par l'Ordinaire, et qui donnèrent lieu aux abus les plus graves. Une réforme était indispensable, et elle fut poursuivie par les ordonnances de François Ier, de Charles IX et de Louis XIV ; elle eut pour conséquence directe le retour de la charité légale. L'autonomie des personnalités civiles propres aux établissements de bienfaisance ne fut pas d'ailleurs supprimée, mais soumise à un contrôle sérieux de la part des autorités établies.

D'après les ordonnances royales, chaque commune doit assister les pauvres malades, les nourrir, faire travailler et vivre ceux qui sont valides. L'assistance se fait dans les établissements hospitaliers préexistants ou dans d'autres créés *ad hoc,* sous forme d'ateliers de travail; ou bien, comme il fut décrété en 1544 et en 1642, elle se fait à domicile pour les pauvres qui en ont un et ne peuvent travailler. Deux faits doivent aussi être signalés : d'une part, la sécularisation des administrations hospitalières, qui ne fut pourtant pas complète, et d'autre part la fondation, aux dépens des villes, pour la plus large mesure, d'hôpitaux dits *hôpitaux généraux,* qui remplacè-

rent un grand nombre d'établissements du même ordre.

Tel fut sommairement le rôle de l'ancien régime.

Dès 1789, l'Assemblée nationale constitua un comité de mendicité présidé par le vénérable duc de Larochefoucauld-Liancourt. Ce comité, après s'être livré à des études approfondies, proposa : 1° d'organiser les secours à domicile et d'arriver ainsi à diminuer le nombre des hôpitaux; 2° de faire de l'assistance un service public alimenté par le Trésor ; d'où, comme conséquence, l'aliénation de tous les biens des hôpitaux au profit de l'État. J'ajoute qu'un édit de Louis XVI, de 1780, autorise tous les hôpitaux à vendre leurs immeubles et à en verser le prix, de préférence, dans la caisse générale des domaines.

Le comité proposa, on le voit, deux mesures radicales, et dont l'une avait un précédent de fraîche date, fourni par la monarchie elle-même.

Dans son titre premier, la constitution édictée, en 1791, par l'Assemblée nationale, reconnaît implicitement le droit au travail et le droit à l'assistance. Montesquieu, notre illustre compatriote et l'un des pères de l'esprit moderne, n'avait-il point dit : « L'État doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit pas contraire à la santé ». Les précédents, au surplus, ne manquaient point, on vient de le voir, sous l'ancien régime ; mais celui-ci faisait du socialisme

communal, tandis que le nouveau faisait du socialisme d'État. La Convention ne tarda pas à confirmer et à accentuer l'œuvre de l'Assemblée nationale. Sur un rapport de Beauvais, du 19 mars 1793, qui proclame comme principes incontestables le droit au travail et le droit à l'assistance, la Convention décréta que l'assistance du pauvre, malade ou bien portant, est une dette nationale et que les biens des hôpitaux seraient réunis au domaine public. Des obligations communales, on le voit, il n'est plus question. De même en est-il dans le rapport de Barrère du 22 floréal an II, dont je vais citer quelques passages :

« Laissons à l'insolent despotisme la fastueuse construction des hôpitaux pour engloutir les malheureux qu'il a faits.

» Les monarques trompent la misère en lui donnant des administrateurs et des palais ; la Convention doit faire disparaître l'indigence en distribuant des secours dans les domiciles peu fortunés.

» Dans l'ordre de la bienfaisance nationale, les campagnes doivent passer avant les villes. Les campagnes sont des nourrices toujours fécondes et généreuses ; les villes sont souvent des filles ingrates et stériles.

» Plus d'aumône, plus d'hôpitaux, tel est le but vers lequel la Convention doit marcher sans cesse, car ces deux mots doivent être effacés du vocabulaire républicain ».

Les visées de la Constituante et les décrets de

la Convention furent le point de départ d'une période désastreuse pour l'assistance publique. On dut rapporter le décret de vente des biens des hôpitaux, mais si on n'organisa point les secours à domicile sur la plus large échelle, on créa les bureaux de bienfaisance par la loi du 7 frimaire an V, en les plaçant sous la surveillance implicite des conseils municipaux, sans imposer à ceux-ci aucune charge financière. De même, la loi du 16 vendémiaire même année, leur donnait la surveillance directe des hôpitaux et des hospices. La dette nationale contractée par la Convention n'était pas redevenue dette municipale. Les anciennes personnalités civiles étant reconstituées à l'état du tutelles étroites, de nouvelles venaient d'être instituées, et les biens vendus et remplacés, les dotations anciennes, certaines taxes locales sur les spectacles et fêtes, le produit des dons volontaires formaient les ressources exclusives de la bienfaisance qui n'avait pas encore repris, d'une manière certaine, son ancien caractère de charité légale. On y revint bientôt par diverses lois de l'an VII et par celle du 8 ventôse en VIII, dont l'article premier est ainsi conçu :

« Il sera établi des octrois municipaux ou de bienfaisance sur les objets de consommation courante dans les villes dont les hospices civils n'auraient pas de revenus suffisants ».

Enfin, je dois citer, comme se rattachant d'une manière étroite à l'époque révolutionnaire, la célè-

bre circulaire du 9 nivôse an IX de M. Chaptal, ministre de l'intérieur, relative à l'organisation des bureaux de bienfaisance et secours à domicile dont j'extrais les lignes suivantes :

« Le premier soin de l'Administration, après avoir constaté l'état d'infirmité passagère, doit être de s'assurer si le malade peut être soigné dans sa maison, et, dans ce cas, on le confiera à la charité douce des filles consacrées à ce genre de service. Ce genre de secours à domicile dont on retire de si grands avantages, partout où il est établi, présente encore une grande économie pour les hôpitaux. Si l'on ajoute à cet avantage la consolation que doivent éprouver des pères et des mères lorsqu'ils peuvent êtré soignés dans leur propre lit, par les mains de leurs propres enfants, on n'hésitera pas à penser qu'on ne doit admettre dans les hôpitaux que les êtres qui sont assez malheureux pour n'avoir ni feu, ni lieu, ni parents ».

Et encore :

« Les hôpitaux ne devraient être ouverts qu'à ceux qui n'ont point de famille; une administration paternelle doit les fermer à tous les malades qui peuvent recevoir des soins domestiques dans leur famille ».

Le code civil, véritable testament social de la Révolution française, est en préparation; le mouvement d'émancipation générale qui caractérise cette grande époque a accompli son œuvre dans la mesure du possible. Il est donc permis d'em-

brasser du regard la voie parcourue depuis 89, et alors on constate qu'il a été fait une tentative impuissante de charité légale par l'État, qu'on est revenu à l'ancien principe fondamental de la législation française, c'est-à-dire au devoir pour la commune de nourrir et de soigner ses pauvres, sans en faire toutefois une obligation stricte et générale; ce n'est qu'une obligation éventuelle ayant trait aux villes dont les hôpitaux et hospices n'auraient point de revenus suffisants. On constate encore qu'après avoir détruit les personnalité civiles que représentaient les hôpitaux et hospices, la Révolution française a reconstitué ces personnalités, mais à l'état de mineurs non émancipés; et enfin, ce qui la distingue essentiellement, sous le rapport de l'assistance, de l'ancien régime, sa caractéristique propre est d'avoir toujours poursuivi, de son aurore à son déclin, la réalisation et la prééminence du secours à domicile sur le secours hospitalier. Elle s'est inspirée de cette autre parole de Montesquieu : « Des secours passagers vaudraient mieux que des établissements perpétuels. Le mal est momentané, il faut des secours de même nature ».

Depuis le commencement du siècle, il y a eu beaucoup d'arrêtés et quelques lois concernant l'assistance publique. Parmi ces lois, la principale est du 7 août 1851 qui, sur un point particulier, apporte une dérogation certaine au principe fondamental de la législation française déjà cité,

à savoir qu'à chaque municipalité incombe le soin des pauvres de la commune. En effet, l'article 1er de la loi est ainsi conçu :

« Lorsqu'un individu privé de ressources tombe malade dans une commune aucune condition de domicile ne peut être exigée pour son admission dans l'hôpital existant dans la commune ».

Le législateur a obéi évidemment à une pensée sentimentale et humanitaire, et il a imposé à la commune une charge nouvelle que rien ne justifie dans le passé au point de vue légal. Je n'ignore point d'ailleurs l'article 18 de la loi du 24 vendémiaire an II, qui dit : « Tout malade domicilié ou non domicilié dans la commune et qui sera sans ressources sera secouru à son domicile de fait ou dans l'hospice le plus voisin ». Pareille obligation est facile à comprendre lorsque la charité légale, ainsi que l'avait déclaré la loi du 19 mars 1793, est l'œuvre de l'État, est une dette nationale de la patrie envers le pauvre. Elle est contraire à des traditions bien des fois séculaires lorsqu'il s'agit de la charité légale exercée par la commune.

Le législateur de 1851 n'a apporté qu'un correctif insuffisant à l'article 1er de la loi, en ajoutant à celui-ci les articles 3 et 4.

« Art 3. — Les malades et les incurables indigents des communes privées d'établissements hospitaliers pourront être admis aux hospices et hôpitaux du département, désignés par le Conseil général, sur la proposition du Préfet, suivant un

prix de journée fixé par le Préfet, d'accord avec la Commission des hospices et des hopitaux.

» Art. 4. — Les communes qui voudraient profiter du bénéfice de l'article 3 supporteront la dépense nécessaire pour le traitement de leurs malades et incurables ».

D'après un autre article, le département peut venir en aide aux communes dont les ressources sont insuffisantes.

Dans une étude sur l'assistance hospitalière, M. le D[r] Levieux, dont le nom se retrouve dans toutes les questions intéressant celle-ci, a fait parfaitement ressortir le caractère défectueux de la loi du 7 août 1851. Les communes qui ont la faculté de faire soigner leurs malades aux dépens des administrations hospitalières, peuvent ne prendre que des engagements trop restreints pour la durée des maladies; elles peuvent aussi ne point les tenir sans que les dépenses faites soient inscrites d'office à leur budget. Si le Maire s'engage, au nom de son Conseil municipal, celui-ci objecte fréquemment que la signature du Maire seul n'engage point le Conseil.

C'est ainsi qu'on fait de la charité légale au détriment des grandes communes, en leur imposant des charges qui, en stricte justice, devraient incomber, en cas d'impuissance avérée des petites communes, ou au département ou à la nation. Or, cet état de choses a été la conséquence naturelle d'une erreur indubitable commise et par l'auteur

de la circulaire ministérielle du 12 janvier 1829, et par les auteurs de la loi du 7 août 1851. De part et d'autre on ne s'est point aperçu que la loi du 24 vendémiaire an II est postérieure à celle du 19 mars 1793, et que celle-ci considère l'assistance du pauvre comme une dette nationale mise à la charge du Trésor public. Donc, ministres et législateurs ont innové et rompu avec les traditions légales.

Remarquons, en dernier lieu, avant de clore ces considérations préalables, que dans notre pays le pauvre non secouru, lorsqu'il se déclare dans le besoin, n'a point de recours juridique comme en Angleterre, ni administratif comme en Suède. De plus, qu'en fait, les communes, sauf pour les aliénés et les enfants assistés, n'ont, à vrai dire, qu'une sorte d'obligation morale relativement à l'assistance, et que de ce chef il n'y a jamais d'inscription d'office à leur budget. On ne les traite point comme on traitait les douze trésoriers de l'hôpital Saint-André de Bordeaux, nommés jadis par les jurats de la Ville, et qui, en cas d'insuffisance des recettes, pourvoyaient, avec leurs propres deniers, à l'excédent de la dépense. Ces fonctions, très peu recherchées des négociants qui en avaient la charge exclusive, se donnaient encore dans le cours du siècle passé, comme le prouve un arrêt du Conseil du roi, du 4 juin 1746.

La législation française n'a donc jamais admis d'une manière définitive le droit au travail et à

l'assistance. Il y a eu sans doute quelques mesures prises dans ce sens-là par la Convention et l'Assemblée nationale de 1848, mais ces mesures n'ont eu qu'une existence temporaire et n'ont jamais reçu d'application intégrale. Nous sommes bien loin, par conséquent, du régime légal de la taxe des pauvres, institué sous la reine Elisabeth, en Angleterre, et qui fut dans son origine et sa raison d'être la conséquence certaine, comme la compensation de la spoliation en grand exercée par l'aristocratie sur la petite propriété territoriale. Le peuple, dans l'espace d'un demi-siècle, fut violemment expulsé de son patrimoine, et on lui donna, comme dédommagement, un droit absolu sur une taxe en faveur de la misère. Les suites de ce crime de lèse-nation pèsent encore lourdement sur le pays, après avoir eu l'influence la plus funeste sur la moralité, la dignité et le bien-être des classes populaires. La suppression de la petite propriété, les obstacles légaux à la division du sol pour empêcher le déclin de la grande aristocratie territoriale, constituent une menace permanente contre l'existence même d'un Etat social régulier.

En France, nous vivons en réalité sous un régime mixte de charité légale et d'assistance individuelle. La bienfaisance dite publique ne l'est que relativement. Le législateur a sans doute posé certains principes, mais il s'est bien gardé d'en pousser jusqu'au bout les conséquences. Il y a là une situation pouvant paraître illogique, et l'étant

en réalité, mais qui a néanmoins une raison d'être devant la légitimer à nos yeux. De même que le premier devoir du médecin est de ne pas nuire à son malade, le premier devoir de l'assistance est de ne point nuire au pauvre. Or la charité légale, qui a soulagé bien des maux, en a produit de très grands, parce que, multipliant outre mesure le nombre des assistés, elle a élargi et approfondi la plaie qu'elle se proposait de guérir. L'attente créée par la loi, comme l'a si bien démontré la taxe des pauvres en Angleterre, a une action démoralisatrice palpable, car elle favorise l'incurie, la paresse et toutes les imprévoyances. Aussi faut-il admettre en principe que, s'il est impossible d'échapper tout à fait à la charité légale, il faut se borner au minimum en cette matière. Il y va non seulement de l'intérêt financier de l'Etat ou des communes, suivant l'espèce, mais encore de l'intérêt bien entendu des pauvres eux-mêmes. Les institutions ne doivent point porter une sérieuse atteinte à la trempe des caractères, à leur énergie, à leur ressort moral, en supprimant pour l'homme la responsabilité d'actes de paresse ou d'imprévoyance, par la perspective du refuge assuré et du secours certain.

On doit comprendre combien il est nécessaire que les communes et l'Etat restent d'une manière générale en dehors des exigences directes de l'assistance publique. Il faut qu'il y ait des administrations hospitalières, des bureaux de bienfaisance,

qui sont des motifs d'attente beaucoup plus aléatoires que ne le serait ou le Trésor public, ou la caisse communale mise à la disposition immédiate de l'assisté. De plus, et c'est là une considération majeure, hôpitaux, hospices, bureaux de bienfaisance, pour des motifs variés où la foi du moyen-âge paraît encore tenir le premier rang, reçoivent des dons, des fondations qui disparaîtraient aussitôt que la charité, mise en régie, deviendrait un grand service public.

L'État a un caractère laïque, les municipalités de même. Si la bienfaisance publique était un service de l'État ou un service municipal, il serait impossible de ne point exiger des agents de l'État ou de la commune un caractère non confessionnel. D'après les considérations qui précèdent, on a bien fait, dans l'intérêt de tous, celui des pauvres, celui des finances du pays et des municipalités, de créer des personnalités distinctes des pouvoirs publics. Ces personnalités ne sont point constituées par des fonctionnaires, mais par des hommes de bonne volonté qui n'ont et ne doivent avoir d'autre souci que la meilleure entente du service qu'on leur a confié. C'est à ces hommes qu'il appartient d'apprécier s'il est oui ou non de l'intérêt des pauvres de faire disparaître de la bienfaisance tout caractère confessionnel. Est-il vrai oui ou non que la charité privée ait surtout ce caractère? Si oui, le devoir est de respecter l'état actuel des choses; si non, si le Dieu de nos pères, le

Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob n'est plus que l'image fruste d'une ancienne médaille, un vieux cliché, un objet hors d'usage, définitivement sous remise au Musée des Antiques (1), alors, les membres des Commissions hospitalières et des Bureaux de Bienfaisance n'ont plus qu'à effacer de leur œuvre l'empreinte qu'y laissa, jadis, un fanatisme désormais sans efficace et sans vertu.

Que les municipalités respectent donc leurs pupilles, dans la sphère propre d'autonomie qui leur reste, et qu'il est infiniment précieux de leur voir conserver, parce qu'elle est une barrière contre la charité exclusivement légale et officielle, qui n'est plus que du socialisme d'État ou communal avec toutes ses conséquences. J'ajoute que les corps élus peuvent être et sont l'écho des bruits et des passions du dehors, de celles en particulier que suggère la politique. Or l'œuvre de l'assistance du pauvre doit être marquée au coin de la raison calme et éclairée, de la sympathie que n'altère aucun alliage. Le bien pour le bien, tel est le seul idéal à poursuivre.

Je viens d'exposer notre législation en matière de bienfaisance et ses lacunes, les unes voulues, prudentes et qui sont un obstacle à l'extension indéfinie de la pauvreté; les autres faisant désirer une application plus juste du système de la cha-

---

(1) Je parle ici comme M. Vaillant, le député collectiviste.

rité légale, système fâcheux, et en lui-même et dans les conditions où il s'exerce, et néanmoins système nécessaire parce qu'il doit y avoir, dans une société civilisée, une part faite à l'accident, à la fatalité, à l'imprévoyance inévitable : conséquences trop certaines et spontanées de la nature des choses.

*
* *

Après avoir traité la question des modes généraux de l'Assistance publique, dont la pratique nous est familière, et abordé certains points de vue qui s'y rattachent, je crois devoir signaler encore deux autres modes de secours n'existant qu'à titre d'exception dans notre pays.

Je veux parler tout d'abord de l'Assistance par le travail qui, en France, a tout d'abord commencé par fonctionner à Paris, si je ne me trompe. Il y a là un essai important de charité bien entendue, qui respecte et veut respecter la personnalité de celui auquel on fournit pendant quelque temps des moyens de subsistance. Il travaille d'une façon qui n'est point dérisoire et il reçoit un salaire pour son travail.

Je veux parler ensuite du système des prêts d'honneur, mis en usage à Bordeaux depuis 1843, par la Société des Amis des pauvres, qui fut fondée par M. de Conninck. Réorganisée il y a une trentaine d'années, cette Société put, à partir de cette époque jusqu'à 1886, avec 28,000 fr. de sous-

criptions, prêter 72,000 fr. à plus de 500 familles. Dans le même ordre d'idées, je mentionnerai le legs fait par M. Camille Godard au Bureau de Bienfaisance de Bordeaux, legs dont la rente est employée en prêts d'honneur. Ce système ne peut évidemment se mouvoir chez nous que dans des limites fort restreintes, et il a même, pour la Société des Amis des pauvres, un caractère confessionnel. Il s'agit d'une Société protestante qui n'a pu, malgré son bon vouloir et à cause de l'exiguïté de ses ressources, faire participer toutes les communions aux avantages qu'elle procure.

Dans plusieurs États qui ont adopté la Réforme au XVI[e] siècle, le système des prêts d'honneur repose sur une base légale. Tel est le cas, particulièrement, en Danemark. La loi y reconnaît à la misère un droit moral à l'assistance, mais lui impose aussi des devoirs. Le secours est essentiellement et très explicitement considéré comme une simple avance que le pauvre est tenu de rembourser, en tout ou en partie, suivant ses moyens, tant sur ce qu'il possède qu'à l'aide de son travail. Tel est le principe fondamental de la loi.

En Prusse, le secours n'est accordé au pauvre valide qu'à titre d'avance; il doit être remboursé sur son travail postérieur soit à la ville, soit à la commune, soit à la corporation, soit au propriétaire de la terre, soit à la province. De plus, l'obligation d'assister l'indigent incombe d'abord à la famille avant d'atteindre la collectivité. Dans le Wurtem-

berg et le grand-duché de Bade, le secours n'est accordé qu'à titre de prêt remboursable à la commune. En Suisse, dans les cantons de Berne et de Zurich, la commune peut exiger le remboursement des secours donnés au pauvre, lorsqu'il acquiert quelque bien (1).

Partout où cette législation se rencontre encore, on doit reconnaître le fait d'une tendance évidemment très supérieure au don gratuit, qui a été la formule première et est demeurée, chez la plupart des peuples, la formule traditionnelle de la charité. Son résultat le plus ordinaire est d'entretenir la plaie sociale de la misère qu'on se propose de guérir. Le prêt d'honneur ménage la dignité de l'homme et s'adresse à son énergie morale, à son caractère pour qu'il arrive à se libérer plus tard envers qui de droit. Ainsi le pauvre tombé dans le malheur s'efforce de se relever, et le succès peut couronner ses efforts. Il n'est point un mendiant, un être déchu, mais un emprunteur qui fait appel à sa propre persévérance et au temps, pour remplir les engagements qu'il lui a fallu contracter. La dignité de celui qui reçoit est sauvegardée. On ne saurait méconnaître, dans cette forme de l'assistance, quelque chose de meilleur en soi, qui en fait une expression éminente de solidarité sociale.

---

(1) En Danemark, en Allemagne, en Suisse, la législation que je viens d'indiquer a pu et dû se modifier depuis une quarantaine d'années.

Il serait profondément injuste de ne pas mentionner aussi les œuvres privées où la bienfaisance revêt la forme de charité pure et simple. Les institutions de ce genre sont très nombreuses et jouent évidemment un rôle fort important dans notre mécanisme social. Il y aurait, sous ce rapport, toute une statistique à établir, mais je me contenterai d'indications sommaires.

Je citerai les œuvres reconnues d'utilité publique ou autorisées, comprenant des orphelinats, des ouvroirs, des œuvres d'apprentissage, de patronage, des asiles d'incurables et des maisons de convalescence, des asiles ou refuges, des sociétés de secours en nature ou en argent, des sociétés de charité maternelle, des hospices privés, des dispensaires, des colonies agricoles, des crèches, des salles d'asile, des fourneaux économiques, les conférences de Saint-Vincent de Paul, les sociétés de Saint-François Régis. A côté de ces œuvres, il y en a encore un nombre considérable ayant gardé l'anonyme. Ces sociétés ont pour la plupart un caractère religieux, et on peut dire qu'il s'est établi, en France, une heureuse rivalité entre les divers cultes, s'efforçant de faire le plus de bien possible avec des ressources qui ont bien souvent un caractère aléatoire. La charité privée s'impose des taxes dans une mesure très importante, qui viennent compléter la part qu'elle fait simultanément à la bienfaisance officielle. Il y a là, pour l'honneur de l'humanité, une question qui aurait besoin d'être

approfondie. Les études si intéressantes de M. le vicomte Pierre de Pelleport, sur les œuvres de la charité catholique à Bordeaux, sont un premier pas fait dans cette voie. La question mériterait d'être traitée dans son ensemble à cause de son caractère éminent de solidarité sociale. Sur 200 millions, à peu près, consacrés annuellement à la bienfaisance, d'une manière ostensible, il y en a 40 à 50 qui sont le fait de la bienfaisance privée.

Assister est bien, relativement, prévenir est mieux. Il faut donc chercher à prévenir la misère par de bonnes institutions, au lieu de l'alimenter involontairement par une charité malentendue.

A quelles institutions préventives faut-il recourir? Je répondrai de suite : Faites la part la plus belle, la plus large possible aux œuvres de coopération et à l'assurance mutuelle, autrement dit aux sociétés de secours mutuels. Telle est la part de l'initiative privée. Certains diront, au contraire : L'Etat doit mettre la main sur le capital social et se faire le distributeur de la fortune publique; d'autres invoqueront la nécessité de supprimer les riches par un bon impôt progressif, soit sur le capital, soit sur les successions, de manière à faire refluer la richesse des parties où il y a un trop-plein vers celles où le vide s'est produit. L'analyse du facteur économique ne me permet

point de conclure de la sorte. S'il y a des besoins à secourir, il y a des droits tout aussi impérieux à sauvegarder, ceux sur lesquels reposent le bon équilibre et l'harmonie des éléments sociaux. Lorsque l'État, après avoir déclaré la liberté du travail, le droit de chacun à jouir des fruits de son activité, a ouvert toutes les grandes voies qui conduisent à la richesse mobilière ou immobilière, favorisant par la législation la dissémination des deux, il a accompli la partie la plus laborieuse et, au point de vue économique, la plus essentielle de sa tâche. A-t-il fait alors tout ce qui le concerne ou doit-il aller plus loin encore?

Le vice incurable des populations industrielles, c'est l'imprévoyance qui leur fait tendre la main vers la jouissance immédiate, sans préoccupation aucune de l'avenir. C'est un état d'enfance qui exige, ainsi que tout autre état d'enfance, une tutelle, comme l'ont bien compris ceux qui veulent imposer, de par la loi, une retenue obligatoire. Evidemment, c'est se charger d'un soin qui incombe à la personne morale elle-même, lorsqu'elle a atteint sa pleine émancipation. Mais, avant cette époque, on traite les enfants en enfants; on leur refuse la gestion de leurs biens propres et on leur donne un tuteur pour les conduire. Ce devoir de tutelle envers les masses industrielles semble, à première vue devoir incomber à l'Etat, lorsqu'il n'y a personne pour le remplir.

Si je tiens un pareil langage, c'est que nous

marchons malheureusement avec une lenteur désespérante dans la voie de la prévoyance individuelle, qui a produit de si heureux résultats en Angleterre. Aussi, tout en reconnaissant qu'il serait infiniment meilleur que la collectivité n'intervînt d'aucune manière, y a-t-il lieu de se demander s'il ne faudrait point en venir à des procédés analogues à ceux dont la féodalité financière ou autrement dit ces grandes compagnies, ce pelé, ce galeux dont on nous dit tant de mal, nous donnent de beaux exemples dans notre pays. Il faudrait encourager, aider même les gens qui consentent à s'aider eux-mêmes.

Je sais bien que c'est là du socialisme, mais ici il y a à examiner deux choses. La première, s'il n'existe point déjà dans notre législation un socialisme corrélatif; la seconde, si pratiquant d'une manière certaine un socialisme que j'appellerai curatif (ou de traitement), il ne vaut pas mieux à tous égards lui substituer un socialisme préventif si les difficultés de l'application ne sont pas trop grandes; la part du premier ne pouvant d'ailleurs jamais disparaître complètement.

Le devoir d'assistance imposé par la loi aux administrations communales est une intervention certaine de l'autorité dans la distribution de la richesse publique. Ce n'est plus ici la liberté qui régit cette distribution. Donc, on fait sous ce rapport, d'après les institutions qui nous régissent, un socialisme bâtard, n'admettant en réalité que

l'un des termes du rapport droit et devoir. C'est un devoir collectif très peu rigoureux, sans droit individuel qui y corresponde. Ce socialisme ne cherche point à prévenir le mal social, mais à le traiter, à lui appliquer des moyens palliatifs, soulageant la souffrance particulière, et rien de plus, n'ayant aucun effet préventif.

Étant admis en principe que toute intervention socialiste de l'État est accompagnée des difficultés pratiques les plus graves, parce qu'il sort de son rôle naturel; que cette intervention est, d'autre part, une chose fâcheuse, parce que c'est là une porte ouverte et qu'on ne sait point tout ce qui peut y passer, ne vaut-il point mieux entre deux maux choisir le moindre? Le moindre mal est ici celui qui prévient la misère, la chose n'est point douteuse; c'est une hygiène sociale se substituant, à titre de prophylaxie, à une thérapeutique impuissante. Je préfère, et de beaucoup, les œuvres de prévoyance individuelle qui sollicitent l'action de la volonté et l'énergie du caractère. Mais je parle des Français, c'est-à-dire d'un peuple dont la virilité a profondément souffert des despotismes religieux et politique dont il a subi la longue et durable empreinte. L'autonomie est un idéal à poursuivre; néanmoins, quant à présent, sa réalisation peut paraître assez difficile pour exiger *dans une certaine mesure et avec beaucoup de prudence,* l'intervention, c'est-à-dire, qu'on le comprenne bien, la tutelle de l'État au point de vue

industriel. On ne fait pas autre chose, quand on veut imposer la prévoyance collective à l'imprévoyance individuelle. L'ouvrier est-il vraiment un mineur? Dans ce cas il a besoin d'un curateur, et celui-ci sera ou bien le patron ou bien l'État. Le patron est-il incapable de remplir un pareil rôle? Matériellement non sans doute, la chose est faisable, comme le prouvent de très nombreux exemples. Moralement? C'est la question psychologique intervenant à son tour, mais qu'on ne saurait encore résoudre absolument par la négative. Il est évident qu'il faut d'ailleurs tenir compte des deux éléments en présence : l'employé et le chef d'emploi. Au jour présent la guerre est déclarée l'entente est impossible. Pourra-t-elle exister plus tard? C'est le secret de l'avenir, qu'il faudrait lui arracher dans le sens de la paix sociale. Or, pour atteindre ce but, la bonne volonté du patron ne suffit plus, les préjugés hostiles, qu'alimentent de nombreux sophismes, ayant poussé de profondes racines parmi les populations ouvrières.

L'État n'est qu'un pis-aller, sa tutelle ne saurait valoir celle du patron, telle est bien ma pensée à ce point de vue. Il est d'ailleurs inévitable que, dans certaines circonstances exceptionnelles, on voie toujours intervenir soit la grande collectivité, soit les petites, c'est-à-dire les communes. Ne faudra-t-il point toujours, comme je l'ai déjà dit, faire une part à l'infirmité, à l'abandon, aux maladies incurables, porter secours aux catastrophes indi-

viduelles, lorsque la charité privée sera insuffisante; porter secours enfin aux catastrophes publiques? Mais si la bienfaisance est une obligation pour la collectivité, elle ne l'est point d'une manière rigoureuse et absolue. Expression d'un intérêt social, elle n'est une obligation qu'autant qu'elle est compatible avec l'état général de la fortune publique. Or, il est évident que la collectivité pourrait faire davantage, si la civilisation moderne ne pliait point sous les folies et les crimes de l'état de guerre passé et futur. Quel bienfait serait un désarmement général, et malheureusement quelle invraisemblable utopie!

Avec un système préventif très développé, les Anglais n'ont pu amoindrir que d'un quart leur population d'assistés. De même nous ne pouvons avoir en France la prétention de supprimer complètement la nôtre. Notre but doit être seulement d'en restreindre de plus en plus l'importance.

Au fond de cette question d'assistance quand elle prend le caractère du don gratuit, de charité, il y a une contradiction intime, une antinomie radicale. L'œuvre de solidarité risque toujours de tourner contre celui qu'on prétend servir, et le paupérisme s'accroît par les moyens mêmes employés pour le combattre. Telle est la nature des choses.

Je viens de faire la part des hommes dans la question de l'assistance et elle répond à plusieurs

nécessités. La première, pour l'Etat, de laisser par la législation un libre et facile accès à tous les genres de propriété, mobilière ou immobilière, par où je veux dire de maintenir une légalité absolument différente, au point de vue de la propriété territoriale, de celle qui régit la Grande Bretagne. Une seconde de n'intervenir qu'avec réserve, prudence, et le même devoir s'impose aux particuliers de façon à ne pas favoriser le développement de la pauvreté, sous le prétexte de la secourir. Une troisième, de favoriser le plus possible le développement de l'esprit, et par conséquent, des institutions de prévoyance. L'Etat doit éclairer les associations de ce genre, les encourager, leur montrer les périls dont leur route est semée, mais ne pas prétendre les gouverner. Ainsi seraient respectées les spontanéités individuelles dont l'action est excellente, et dont le développement est d'une insuffisance notoire dans notre pays. L'esprit d'initiative nous manque et les ouvriers ne savent pas suffisamment que la prospérité de l'œuvre des sociétés de secours mutuels est basée tout entière sur la détermination scientifique du chiffre des cotisations qu'elles doivent exiger de leurs membres. L'Etat doit la même protection éclairée aux diverses associations coopératives : crédit, production, consommation, qui sont en elles-mêmes d'une utilité certaine, mais ne paraissent point s'adapter également à tous les pays. A côté des services matériels qu'elles peu-

vent rendre quand elles sont bien dirigées, elles sont aussi d'une utilité morale incontestable.

Après la part des hommes, il y a celle des choses, celle du libre jeu des conditions économiques et ce que je vais en dire vise plus particulièrement la France. Je citerai tout d'abord un extrait d'*Etudes politiques* que j'ai publiées il y a plus de vingt ans : « On peut prévoir un temps qui n'est pas très éloigné où la culture du sol deviendra tellement coûteuse à celui qui ne s'y livrera point personnellement, que posséder une propriété de quelque étendue sera un très grand luxe. Il y a déjà des localités où la terre ne pouvant plus nourrir le bourgeois et le paysan, ne nourrit plus que ce dernier, réduit ainsi par la définition de M. Louis Blanc à l'état de bourgeois, puisqu'il est capitaliste. Les grands capitaux arriveront ainsi à s'attacher de plus en plus à la possession des valeurs mobilières, ne conservant plus sans doute que des maisons dans les villes comme valeurs immobilières. Il y a là une révolution économique se préparant d'une manière encore latente, et à laquelle la classe moyenne ne peut échapper, dans une certaine mesure, que par une association en participation des bénéfices avec le paysan... La classe moyenne peut être conduite, par une simple transformation économique, à abandonner d'une ma-

nière à peu près exclusive la propriété du sol à l'homme qui le cultive. Toutes les utopies du socialisme égalitaire viendraient se briser contre une assise aussi forte de la propriété individuelle. Ou serait bien obligé alors de ne plus comparer la terre cultivée à l'air que nous respirons et au soleil qui nous éclaire. Si la révolution que j'indique s'accomplit réellement, elle n'aura en rien blessé le droit et la justice. La liberté demeurera saine et sauve » (1).

L'agriculture, si mes souvenirs me sont fidèles, ne se plaignait que peu ou point à l'époque où j'écrivais ces lignes. Déjà peut être le Nord commençait-il à s'émouvoir, mais quant au Midi il était dans une ère de pleine prospérité. Puis après les vaches grasses ç'a été le tour des vaches maigres. Alors la production viticole fut considérablement réduite, grâce aux maladies qui assaillirent la vigne et les prix s'élevèrent considérablement. Le commerce, pour se maintenir, dut acheter beaucoup à l'étranger, surtout en Espagne. Les prix s'abaissèrent, une partie des débouchés se ferma ou peu s'en faut, la clientèle perdit l'habitude de la qualité, et s'attacha de plus en plus au bon marché. Les propriétaires, aux prises avec l'augmentation de la main d'œuvre et avec des ennemis qui ne désarmaient point : phylloxéra, mildew, les divers rots, d'où des façons plus nombreuses et plus coûteuses,

(1) *Etudes politiques*, 1874, p. 189-190.

commencèrent à éprouver le besoin d'être protégés contre la concurrence extérieure, qu'ils supportaient très bien jadis au temps de la prospérité de la viticulture. Mais les conditions de la culture ont continué à être aussi désavantageuses, et le marché ne s'est point amélioré d'une manière suffisante. Les bas prix se maintiennent, la fraude prospère, le consommateur ne se soucie plus que du bon marché, et la bourgeoisie propriétaire de vignes agonise tout doucement, sous l'aile tutélaire de l'Etat. Ceux qui l'accusent d'exagérer son mal ignorent de quoi ils parlent.

La part des choses que je viens de faire tend à démocratiser le sol et à donner l'aisance au paysan d'une manière beaucoup plus générale. Cette démocratisation serait un moyen préventif des plus efficaces pour amener un temps d'arrêt dans l'exode d'une partie des populations rurales vers les grands centres, exode qui dépasse de beaucoup les besoins de l'industrie et entretient toujours vive et saignante la plaie du prolétariat. Cette situation crée un problème tout aussi impossible à résoudre que celui de la quadrature du cercle, et que celui du mouvement perpétuel. Il y a trop de bras disponibles pour le travail à faire, et leur nombre augmente au lieu de diminuer. Là est un mal sans remède s'il n'a point celui que j'indique, et le premier soin de la dictature socialiste serait de cantonner à la campagne ceux des ruraux qui voudraient s'agréger à la population des villes. L'effet

de cette mesure serait autrement efficace que celui du travail de huit heures, qui caractérise à sa manière l'état des choses et qui n'est d'ailleurs qu'un appât tendu par les habiles à la naïve ignorance de l'ouvrier.

C'est à la liberté d'agir dans le sens que j'indique, c'est à l'évolution même des conditions économiques de rétablir l'équilibre, au lieu de faire appel, pour le réaliser, à des réglementations tyranniques produisant le plus odieux des esclavages. La prévention serait le fait du jeu spontané des lois naturelles.

CHAPITRE XI

DU DROIT DE PUNIR

Le droit de punir a une longue et intéressante histoire. Il semble, suivant l'expression de M. Tarde, qu'il a été bicipital à l'origine. D'une part, un droit propre à la famille ayant laissé peu de traces, et un autre droit de famille à famille, de tribu à tribu, le premier se présentant comme un châtiment, une expiation, le second comme ayant trait à un préjudice matériel toujours rachetable, soit par la peine du talion, expression naïve de la justice primitive, soit avec de l'argent ou ce qui en tenait lieu. Le droit patriarcal et religieux s'est effacé progressivement, et la peine du talion est restée un droit de châtier propre à la société, avec la disparition des clans et des tribus.

Le droit de punir pris dans le sens de châtiment, d'expiation, n'a pas été contesté jusqu'à nos jours. Mais on avait fini par s'apercevoir, après une longue et lamentable tradition, qu'il avait été appliqué avec une rigueur abusive. A la fin du dernier siècle. Kant était certainement l'écho de l'opinion ayant cours, lorsqu'il disait : « Le droit de punir est le droit qu'a le souverain sur

ses sujets de leur infliger une peine, quand ils se sont rendus coupables de quelque crime » (1). Avant d'en arriver comme de nos jours, à sa négation radicale, on lui a donné des fondements très divers. On les trouve exprimés dans les points de vue suivants :

Le droit de punir est directement émané du ciel. C'est une délégation au prince qui a pour instrument le bourreau (Joseph de Maistre). La délégation au prince a une origine chrétienne évidente.

Les lois pénales reposent sur l'intérêt public. Il y a pour la société un droit de légitime défense qui lui est inhérent. Il n'y a point de culpabilité, il n'y a point de crime, mais il y a offense et défense.

Pour d'autres, les lois pénales sont une véritable délégation du droit de défense individuelle, à la société elle-même.

D'après l'école naturiste, réserve faite pour la première manière de Lombroso, les lois pénales ne sont et ne peuvent être que des mesures de charité et de prévoyance prises en faveur de gens atteints d'atavisme ou retour au type ancestral primitif, de dégénérescences, de maladies mentales, ou qui ont subi les influences déterminantes et nocives du milieu social ou du milieu climatérique.

---

(1) *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 197. Traduction Barni.

Au dire de M. Tarde, pour la société le droit de punir est fondé sur la responsabilité personnelle et la similitude sociale. Enfin, d'après M. Fouillée : « La légitimité morale se déduit de la liberté idéale comme principe du droit, et sa légitimité sociale se conclut de la commune acceptation de cet idéal par le contrat » (1).

La première théorie admet que l'Etat est chargé de gouverner la société d'une manière intégrale. Il doit punir aussi bien la désobéissance à la loi divine que celle à la loi humaine qu'il a édictée, sous la direction immédiate d'en haut, pour le plus grand bien des créatures. Dans les deux cas, c'est toujours Dieu qui réclame le châtiment des coupables ; sa justice inexorable exige toujours satisfaction. S'il pardonne, c'est quand le mal est expié directement ou indirectement, par substitution volontaire d'un innocent payant pour un coupable. En réalité, il ne pardonne jamais.

Je ne discuterai point cette doctrine, qui a eu pour elle le passé et qui doit s'en contenter.

Je passe à la théorie utilitaire. La société frappe le criminel, parce que, pour vivre, elle doit se défendre contre qui l'attaque, et qu'il est d'un intérêt général qu'il en soit ainsi. Quand un animal est féroce, on le tue ; quand un chien est enragé, on le tue ; quand un homme est un criminel né, on le tue. Il est d'autant plus naturel à la

(1) *Science sociale contemporaine.*

société de veiller à sa propre conservation, qu'au lieu d'être un pseudo-organisme, elle pourrait bien être, si l'on en croyait tels ou tels, un véritable organisme. Si on la comprend ainsi, il faut bien reconnaître que ce qui est contraire à la partie l'est aussi au tout et *vice-versâ*. Il est donc d'un intérêt général que le crime soit frappé, puisqu'il porte atteinte soit directement à un ou plusieurs éléments de l'ensemble, soit à celui-ci pris dans sa totalité. C'est ainsi que le droit de punir a sa raison d'être dans l'utilité qui doit naturellement toujours servir de règle à l'exercice de ce droit.

Le principe de l'utilité commune a évidemment un avantage considérable. La société qui s'en inspire peut agir sans haine, sans esprit de vengeance, avec justice et impartialité. Mais la peine portée a des caractères dissemblables, suivant qu'on admet ou non la responsabilité des délinquants. Dans le premier cas, la peine est associée à la flétrissure; dans le second, le criminel n'est plus qu'un malade, ou un dégénéré, ou un représentant de l'animalité pure de nos premiers ancêtres, ou une victime du milieu social ou climatérique dans lequel la fatalité l'a placé. Dans de pareilles conditions, le crime ne fait pas plus la honte que l'échafaud. Seulement, la société a pour devoir essentiel de mettre le criminel dans l'impossibilité de nuire. Qu'il soit, d'ailleurs, responsable ou non, et dans l'hypothèse il ne l'est

point, le procédé le plus simple est de le mettre à mort, ne fût-ce que pour supprimer tout atavisme dans une postérité éventuelle. Rien vraiment ne saurait être plus utile pour la collectivité. A ce point de vue, il y aurait un très grand avantage à extirper dans sa racine toute la population vouée au crime. Non seulement il faudrait se débarrasser ainsi des assassins, mais encore des voleurs endurcis ou susceptibles de le devenir, c'est-à-dire de tous les voleurs. C'est ce que comprenait à merveille la patrie de Darwin, la pratique Angleterre, au temps où elle faisait un si libéral usage de la potence pour le vol qualifié. Sans doute, il y a du bon et beaucoup dans le vœu émis par Scopenhauër de châtier tous les scélérats (en même temps qu'on mettrait toutes les sottes dans un cloître). La gent criminelle est vraiment une horde à part, dont personne ou à peu près ne revient au bien, qui pèse très lourdement sur le budget, et dont, à vrai dire, grâce à une clémence inopportune, on ne sait plus que faire. Il y a donc une utilité sociale incontestable à faire disparaître cette gent criminelle aussi complètement que possible. D'où la nécessité d'une extension immense dans les applications de la peine de mort. Point de guillotine, je le veux bien, car le sang humain est odieux à voir; mais avec l'électricité ou un simple retour à l'antique système des oubliettes, on ménagerait les nerfs de tout le monde. De plus, que mention soit faite de la ciguë et du cyanure de potassium.

Nous sommes invinciblement conduits par le même raisonnement et en prenant toujours pour principe l'utilité générale à supprimer tous les dégénérés, fous, épileptiques, neurasthéniques, et aussi les alcooliques qui sont de la graine de dégénérés et de criminels, de même que le névropathe, quelle que soit son étiquette est un candidat à la dégénérescence et au crime dans la personne de sa postérité. Les tuberculeux qui empoisonnent l'espèce directement ou indirectement par l'intermédiaire de leur descendance, ne mériteraient guère de trouver grâce aux yeux du corps social. A ce point de vue, qui est le seul vrai pour la science et le Darwinisme, on comprend l'opinion de l'illustre Spencer blâmant les soins dont on entoure, par l'assistance, sous toutes ses formes, les valétudinaires, les malingres, les souffreteux, tous ces gens bons à rien, stériles parasites de l'humanité, dont on encombre les hospices. L'intérêt de la société est de supprimer au plus vite les vaincus dans la bataille de la vie. Faire tant d'efforts pour les conserver c'est méconnaître la grande et primordiale loi de la nature qui ignore la sympathie et se rit de la justice, simple illusion du sens intime, et ne poursuit qu'un but, la survivance des meilleurs, c'est-à-dire des plus forts et des mieux portants. Tel est, aux yeux de la science positive, le véritable intérêt de l'espèce (1).

---

(1) Tarde : *La philosophie pénale*, p. 553, 554, 557, 558.

L'école utilitaire n'a et ne peut avoir aucun souci de la responsabilité et n'a que faire de la doctrine du châtiment ou de l'expiation.

Pour l'école italienne comme pour celle de Lyon il n'y a dans le crime aucune responsabilité encourue, et la prison préventive est le seul droit que la société puisse exercer. Seulement, en agissant ainsi, on se départ de la règle fondamentale de l'utilité collective comme principe de la morale sociale, et on s'inspire d'un certain idéal de justice qui exige qu'on ne frappe que les gens ayant encouru une responsabilité réelle. Or, celle-ci manque absolument. Mais un idéal qu'est-ce donc si ce n'est une conception métaphysique, par conséquent rien, moins que rien ?

L'animal : loup, tigre, anthropithèque, est un être malfaisant, mais n'est point un criminel ; le malade aliéné peut être malfaisant et n'est point criminel ; de même l'homme poussé au meurtre ou au vol, par son milieu social ou climatérique. Il n'y a plus de criminels.

On sait d'ailleurs que la situation se dédouble entre l'école italienne et l'école française. Pour la première, il n'y a point à se préoccuper de savoir si un meurtrier est ou non un criminel. De même qu'elle approuve de tuer un loup, un tigre ou tout autre animal féroce, il serait de sa part illogique au premier chef de blâmer la mise à mort d'un meurtrier qui est une bête féroce. Je me place au point de vue primitif de M. Lombroso, sans

aucune intervention d'épilepsie qui ne peut qu'altérer et faire dévier une conception originairement précise. Quant à l'école française de Lyon, celle-ci ne voit dans le ci-devant criminel qu'un dégénéré ou un aliéné, et demande qu'on le mette simplement dans l'impossibilité de nuire. A merveille, mais si vous le placez dans un asile, il pourra assassiner encore ou ses gardiens, ou ses codétenus et de plus sa subsistance coûtera très cher à la société. Si on le relâche au bout d'un certain temps, rien ne l'empêchera de renouveler ses méfaits qui lui vaudront à nouveau bonne table et bon gîte. D'où incarcération nouvelle, frais nouveaux.

L'école naturiste n'est point utilitaire comme elle se l'imagine; ou du moins elle ne l'est pas résolument et logiquement. Et cependant, puisqu'il s'agit, dans le cas de meurtre, d'une bête féroce, il n'y a rien de plus avantageux pour la société que de supprimer la malfaisance, en supprimant le fauve lui-même. On ne fera d'ailleurs que se conformer à cette grande loi de la sélection naturelle qui, grâce au *struggle for life,* fait disparaître les êtres inférieurs. Et on le fera avec une faculté de discernement qui manque à celle-ci, collaboration voulue, cherchée de l'intelligence à la loi qui régit tous les vivants. Pourquoi donc hésiter si on n'a point devant les yeux un idéal de justice dont la nature est heureusement dépourvue, et qui par conséquent n'a d'autre raison d'être

qu'une illusion purement subjective à ajouter à tant d'autres, et qui vient à l'encontre d'un excellent moyen d'amélioration pour l'espèce humaine ?

M. Tarde, qui a fait un ouvrage fort important sur la philosophie pénale et y a émis des vues très personnelles, mérite incontestablement qu'on en fasse l'exposé. L'homme n'a aucun libre arbitre, mais il est responsable parce qu'il possède une identité personnelle vraie ou apparente (1) et la similitude sociale avec ses victimes, s'il en fait. Le principe de l'expiation en pénalité n'est point opposé à celui de l'utilité sociale, car l'expiation a été la principale forme que l'utilitarisme pénal a d'abord revêtue; la forme secondaire, devenue principale plus tard, a été l'exemplarité. La dernière forme sera l'amendement (2). « Au fond, l'âme de de peine, la peine vraie, c'est la réprobation générale, par la même raison que le vrai gouvernement, c'est l'opinion publique » (3). Ce jugement d'opinion est une flétrissure (4). Assise sur l'opinion, la peine est tout autrement justifiable qu'assise sur l'utilité (5).

L'esprit humain est ainsi fait qu'il ne comprend la responsabilité morale qu'associée à la liberté, aussi n'y a-t-il eu qu'un cri dans l'Ecole naturiste

---

(1) *Philosophie pénale*, p. 133.

(2) *Ibid.*, p. 145-146.

(3) *Ibid.*, p. 492.

(4-5) *Ibid.*, p. 509.

ou positive, pour dire que le criminel n'étant point libre de l'avis de M. Tarde lui-même, il ne pouvait être responsable.

Je ne suivrai point cet auteur sur le terrain de sa critique du libre arbitre, qui, dans l'espèce, est pour moi un hors d'œuvre, ni sur celui des développements qu'il donne à la question de l'idenfité personnelle. Je me contenterai de citer le passage suivant : « Admettons le libre arbitre, soit; mais au moins doit-on reconnaître qu'il y a un avantage pratique des plus manifestes à faire reposer la responsabilité sur l'identité, qui est un fait patent, plutôt que sur la liberté qui est une force latente ». Il me paraît effectivement que la liberté du coupable n'a rien à faire dans le cas particulier, et que M. Tarde pouvait se dispenser de toute sa polémique déterministe vraiment étrangère au sujet. Quant à l'identité personnelle, il fallait bien, quoi qu'en puisse penser la biologie, la conserver, car : « si cette identité est illusoire, tout tombe ». Il n'y a pas plus de droit civil que de droit pénal.

La responsabilité aurait un autre fondement, celui de la similitude sociale. Or elle manque dans les faits suivants : Dilettante plein d'humour, un certain Anglais, pour se donner des impressions nouvelles, tue d'un coup de fusil une jeune négresse, et la donne à manger à l'un de ses frères en peau noire et en similitude sociale. Pendant le repas, l'Anglais prend des instantanés pour fixer ses souvenirs et pouvoir, une fois revenu dans son

home, au sein de sa famille, rafraîchir *his own feelings.* La similitude sociale manquant ici entre l'insulaire britannique et la petite négresse, M. Tarde trouve le fait très atténué et la responsabilité bien légère. Disons nulle. « Un Anglais instruit (savoir et morale sont choses distinctes) qui a tué un nègre africain pour se donner le plaisir de photographier une scène de cannibalisme, se sent-il coupable et doit-il être jugé coupable au même degré que s'il avait traité de la sorte un de ses compatriotes? *Non assurément* » !! Pour tout autre qu'un logicien, auquel manque le second terme fondamental de la responsabilité, un pareil crime est abominable et la conscience la moins délicate frémirait d'horreur à la seule idée de le commettre. Il ne s'agit point ici d'un homme primitif cantonné dans sa tribu et qui ne voit peut-être que des ennemis dans la tribu voisine. Le forfait est celui d'un civilisé, d'un Anglais, en plein XIX[e] siècle! Encore deux citations : « Les plus honnêtes Chinois croient licites contre un Français et les plus honnêtes Français croient licites contre un Chinois bien des choses qu'ils se reprocheraient contre un des leurs ». « A Zanzibar, dit Corre, dans *Crime et suicide,* des Allemands civilisent des nègres en se faisant accorder par le fouet et le fusil ce qu'on ne leur accorde pas de bonne grâce. Au Sénégal, j'ai pu admirer les procédés grâce auxquels nos gros commerçants arrivent dans la mère patrie à la fortune et aux honneurs. On ne

se gêne pas, entre Européens, pour raconter, le rire aux lèvres, les tours de passe-passe à la bascule ». Conclusion évidente : Responsabilité nulle ou fort atténuée par défaut de similitude sociale; proposition pleinement confirmative de la suivante. La morale, ce sont les mœurs.

Homo sum et nihil humani à me alienum puto.

Voilà une maxime séculaire conçue dans un tout autre esprit. M. Tarde aurait pu s'en inspirer davantage.

Cet auteur me paraît accepter le principe de l'expiation comme un but que se propose la pénalité. Le criminel aurait pu ne point faillir, car : « Si tout le monde voulait sérieusement et toujours qu'il n'y eût point de délit, il n'y en aurait pas ». Comme il a failli, il doit être châtié, ce qui est l'antique tradition familiale corroborée par la doctrine chrétienne. Je n'y saurais admettre, au point de vue juridique, qu'une conséquence inévitable de la répression et en aucune façon l'objectif poursuivi par la société.

M. Tarde qui rejette l'utilité, comme principe rationnel de la peine, croit devoir attribuer ce rôle à la volonté générale, à l'opinion qui réprouve le crime et le flétrit. Mais n'est-ce point encore le suffrage universel sous sa forme la plus incohérente, la plus passionnée, la plus aveugle auquel on va demander de se prononcer? Est-ce que Socrate buvant la ciguë n'était pas condamné par l'opinion

publique d'Athènes? Est-ce que les massacres de la Saint-Barthélemy n'étaient point conformes à l'opinion des ligueurs ou des catholiques constituant l'immense majorité dans le pays? Les massacres de septembre, la guillotine en permanence sur les places publiques, ne sont-ils pas aussi des crimes d'opinion? Celle-ci, sujette aux variations les plus contradictoires, est mobile, capricieuse par nature. Elle n'est que le flux et le reflux de la folle du logis des masses populaires qu'on sait ondoyantes et diverses comme les flots de la mer. Elle ne peut, par cela même, donner un fondement rationnel pour la pénalité, car son passé la condamne comme étant la plus grande criminelle de l'histoire.

Je dirai quelques mots de la théorie de M. Fouillée. Ce philosophe entend ainsi la responsabilité des criminels : « Nous plaçons le fondement de cette responsabilité, dans une liberté toute idéale, non dans une liberté déjà actuelle, comme le libre arbitre des spiritualistes. C'est là le principe par lequel nous justifions, au point de vue philosophique, le droit de légitime défense individuelle et le droit de répression sociale. L'idéal que chacun de nous peut (?) réaliser, fonde notre droit : si les autres nous attaquent dans notre mouvement vers cet idéal, nous nous attribuons à juste titre un droit de défense et de répression, d'autant plus que l'idéal est commun à eux et à nous, en vertu même de notre identité de nature; nous l'élevons

donc au-dessus de nous et des autres comme une fin acceptée en commun par des êtres raisonnables ».

Le droit tel que l'entend M. Fouillée, nous le savons déjà, n'est qu'un idéal. Or cet idéal, paraît-il, est le fondement de notre droit de légitime défense individuelle, et du droit de répression sociale. A une condition toutefois, que constate d'ailleurs M. Fouillée, c'est que nous puissions réaliser notre idéal. Or, en fait, nous en avons été incapables dans le passé, et nous en sommes incapables dans le présent. Quant à l'avenir, il s'agit d'une éventualité plus qu'invraisemblable. Il en est de cet idéal comme de celui de la liberté morale : c'est une chimère pour quiconque demande à hier et à aujourd'hui des enseignements pour demain. Ainsi la liberté idéale n'ayant pu être réalisée ni dans le passé, ni dans le présent, on peut la considérer comme pratiquement irréalisable, et par cela même elle n'a pu et ne peut servir de fondement à un droit quelconque, soit pour la défense individuelle, soit pour la répression sociale. Comme le déclare M. Tarde, c'est sur une liberté imaginaire que M. Fouillée fonde sa doctrine de la responsabilité. Ainsi la science sociale contemporaine de M. Fouillée (MM. Espinas, de Greef ont aussi la leur) est destituée de toute base en philosophie pénale. L'éclectisme est ici à bout de souffle.

J'arrive maintenant à la théorie faisant procéder

le droit de punir de celui que l'individu tient de la nature de se défendre contre toute agression. Pareil droit a donc dû exister avant comme après l'état de société. Il consiste dans la résistance légitime à la violation de quelqu'une de nos libertés naturelles, y compris celle de vivre.

La société a un caractère protecteur et défensif pour les individus qui lui délèguent, comme premier pouvoir, celui de faire régner la justice, c'est-à-dire l'égalité des droits ou des libertés. Une telle délégation est d'ailleurs rigoureusement nécessaire au maintien général du bon ordre, sans lequel il n'y a point de société. Celle-ci a donc la justice pour pierre angulaire de son existence et si elle est fondée sur autre chose, c'est par le fait de la violence et de la guerre offensive : « du crime mutualisé » (1) suivant l'heureuse expression de M. Tarde, condition qui rationnellement lui enlève toute légitimité. Dans les expressions diverses du fonctionnement social, la justice doit se retrouver, notamment dans l'exercice du droit de punir, droit qu'elle tient, je le répète, de la délégation qu'elle a reçue.

Il s'exerce par deux moyens essentiels : La répression et la réparation. Il implique par cela seul une responsabilité de la part du coupable ou délinquant, mais celle-ci n'a absolument aucun rapport juridique avec la question de la liberté

---

(1) Tarde, *op. cit.*, p. 421.

morale. C'est une erreur profonde de l'école naturiste que de prétendre que l'homme est irresponsable par cela seul que la science, dit-on, a fait justice de cette liberté. La preuve que cette école se contredit gravement sur ce chef, c'est que le criminel né, le type du retour au type ancestral, a été voué par elle à l'échafaud, ou l'a été certainement par M. Lombroso, première manière. La décapitation me paraît une preuve suffisante de responsabilité encourue pour celui qui la subit.

Depuis l'*Homo delinquente,* on a invoqué la déchéance ou dégénérescence, la folie, l'épilepsie (Lombroso, seconde manière), l'influence des conditions climatériques, celle de l'exemple, des conditions économiques relevant de l'état social, comme arguments pour plaider la cause de l'irresponsabilité. A ce plaidoyer je réponds qu'en dehors de toute application de la liberté morale la responsabilité est inhérente à la nature des choses. Ainsi nous sommes responsables civilement des actes de nos bêtes, de nos gens, des nôtres propres, lors même qu'ils sont absolument involontaires. Il suffit que nous ayons lésé, ou que des êtres dépendants de nous aient lésé certains droits; que nous soyons par exemple, cause de blessures ou de mort par notre imprudence, et nous sommes civilement responsables, sans qu'on ait à se préoccuper en rien de notre libre arbitre. Il y a lieu à exercer contre nous non la répression qui n'a pas de raison d'être, mais la réparation. S'il s'agit

d'un fou, d'un dégénéré, d'un criminel ordinaire, sa responsabilité civile sera certainement en cause dans les cas qualifiés crimes, que nous soyons les victimes de la maladie, de l'imbécillité, ou que nous paraissions maîtres de nos actes. Dans ces diverses conditions, le délinquant, qu'il soit conscient ou inconscient, sera tenu à réparation, et là encore il n'y a point à se préoccuper de la question de la liberté morale.

Dans toute cette question de réparation, la justice sociale a évidemment un caractère utilitaire exclusif (1).

Vient ensuite la répression, dont le caractère utilitaire ne me paraît pas moins évident. Le criminel, en portant atteinte aux droits d'autrui, antorise par cela même la société chargée de la défense de tous, de ne point tenir compte de ceux qui lui sont propres et qu'il a, pour ainsi dire, abdiqués par l'acte coupable. Elle ne voit plus en lui qu'un être insociable, qu'il jouisse ou non de son libre arbitre, une chose nuisible, et c'est à ce titre que la répression doit le frapper. Cette répression consiste à mettre le délinquant, malade ou bien portant, dans l'impossibilité présente ou future de faire tort à ses semblables, d'une manière momentanée ou permanente, suivant les espèces à déterminer par voie d'expertise. Ce

(1) Je ne puis que m'associer à l'observation si juste de M. Tarde sur le rôle insignifiant que joue la réparation dans le Code pénal.

n'est plus là une œuvre de justice sociale qui exigerait l'antique peine du talion ou équivalence rigoureuse de la peine à l'injure, équivalence bien souvent impossible en dehors de sa formule élémentaire : Œil pour œil et dent pour dent. Au point de vue où je me place, la société, qui considère tous les délinquants comme des gens nuisibles, ayant nui et selon toute apparence devant nuire encore, n'a point à se préoccuper d'autre chose que de ceci : Dans quelle mesure ont-ils préjudicié pour réparer? Dans quelle mesure doit-on les mettre dans l'impossibilité de nuire à nouveau, soit par la privation momentanée ou définitive de leur liberté, soit par celle de leur vie, le cas échéant? Telle serait la part de la répression. Resterait à prouver, d'ailleurs, que la délégation sociale peut aller jusqu'à l'échafaud inclusivement.

Du fait de la responsabilité découle un châtiment plus ou moins tempéré, mais on ne doit point voir dans celui-ci un but à poursuivre pour l'expiation des actes commis, tandis qu'il n'est qu'une conséquence inévitable de la flétrissure. L'exemplarité pour le coupable et ceux qui aspirent à la culpabilité n'est qu'un fait secondaire, une conséquence possible, mais ce n'est pas non plus un but que l'on doive poursuivre pour lui-même, car, dans cette voie, on pourrait commettre de véritables injustices.

Il y a une question que j'ai réservée : celle de la

responsabilité sociale, qui, si elle existait dans la la mesure où on le prétend, supprimerait *ipso facto* toutes les responsabilités individuelles. On dit que nous sommes tous plus ou moins victimes de l'état social actuel, au point de vue économique, comme à tout autre. L'état de guerre intérieur est la conséquence inévitable de l'institution du régime propriétaire, d'où les exploiteurs ou capitalistes, qui sont les voleurs, et les exploités, les travailleurs, qui sont les volés. Faisons donc une refonte générale de notre système économique, puis à chacune désormais reviendra ce qui lui appartient : *suum cuique*. Plus de concurrence, plus de bataille de la vie sur la terre régénérée, renaissance de l'âge d'or, règne de la fraternité universelle, de l'amour de tous pour tous dans une patrie unique : celle de l'humanité tout entière; chacun trouvant dans cette félicité, sous le poids de laquelle il ploiera, la libre expression, l'usage facile de toutes les aptitudes passionnelles de son être. On se croirait en plein Fouriérisme.

Dans ces conditions Edéniques plus de passions mauvaises, plus de vols, plus d'assassinats, mais un embrassement ininterrompu de tous les êtres humains, dans l'ivresse profonde d'un bonheur sans mélange. Le paradis du ciel, qui suffisait à nos pères, est trop loin et trop incertain; il faut en installer un autre dans ce monde même, sans retard et, s'il le faut, de haute lutte. Le temps presse.

Dans un pareil Eden, véritable idéal du loisir et du doux *far niente,* le travail manuel ne peut avoir qu'une application des plus restreintes, l'accident, la maladie, la folie ne se comprennent guère et sans doute diminueront de plus en plus. Il est sage de faire la part des accidents, mais alors la responsabilité des préjudices incomberait à l'assurance sociale. Il devrait en être de même pour les coups de soleil que les progrès de la science nous permettraient d'éviter le plus souvent, surtout en ayant la précaution de faire la sieste au moment de la plus grande chaleur.

On n'argumente pas avec les hallucinés, pas même avec les visionnaires, qui, dans l'ordre économique, n'ont jusqu'à ce jour aperçu que deux éléments : le patron et l'ouvrier, oubliant toujours le consommateur, c'est-à-dire la demande. Songes creux, qui n'ont jamais pu comprendre que, dans notre pays, spécialement, la population ouvrière, en se déplaçant, crée à la fois une crise agricole par manque de bras, et une crise industrielle par pléthore de bras. Elévation des salaires d'un côté, abaissement de l'autre. Mais il y a pire parce que dans les centres urbains il n'y a point d'ouvrage pour tous, et qu'alors il faut que l'assistance privée et publique intervienne pour sauver les aveugles et les imprudents de la complète responsabilité de leurs actes personnels. Sans doute la charité privée est dans son rôle, mais l'Etat n'est point dans le sien, qui consisterait, tout d'abord, s'il y

avait un moyen pratique et respectueux de la liberté, à empêcher un pareil exode, dont on voudrait mettre toutes les conséquences à sa charge.

Toute cette situation économique évidemment fâcheuse et regrettable se produit donc par le fait d'un ensemble d'erreurs individuelles poussant les gens à l'aventure, sans savoir ce qui les attend. Certains même sont dirigés vers les villes, sollicités par la perspective de participer au bénéfice des œuvres de la bienfaisance, qui deviennent pour eux un véritable appât. En quoi s'il vous plaît la société peut-elle être responsable d'œuvres qui ne sont point les siennes, de fautes qu'elle n'a point commises? Si la misère, le vice et le crime sont les suites ordinaires de la pléthore urbaine, elle n'y a et ne peut y avoir aucune responsabilité effective.

Toutefois il y a plusieurs conditions de police générale, son vrai rôle, qui lui incombent évidemment et pour lesquelles elle a encouru et elle encourt une responsabilité réelle. La première serait de mettre la main sur l'enfance abandonnée, qui est une véritable pépinière du crime et, dit-on, la principale. Une seconde de ne point confondre dans les mêmes prisons le crime endurci, invétéré et celui qui pourrait n'être qu'accidentel. Une troisième condition serait de patronner, à leur sortie, les prisonniers libérés, susceptibles de s'amender, de manière à leur permettre d'être réintégrés dans le corps social.

CHAPITRE XII

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

I. *Science et morale.*

« On peut dire avec Descartes, Leibnitz et Kant qu'il n'y a de science proprement dite que celle du mouvement » (1). Celui-ci se prête éminemment aux applications des mathématiques et on ne peut dénier à ces dernières leur caractère scientifique. Ce sont des sciences de raisonnement surtout déductif, bien qu'elles fassent aussi une certaine place à l'induction (2). De plus, toute logique à caractère déductif est de la science pure et abstraite, bien qu'elle soit susceptible d'applications pratiques.

On a dû chercher et on a cherché à donner à la morale une base scientifique, et comme la raison est la source d'où procède la logique, c'est dans la raison même qu'on a voulu tout d'abord établir cette base. Telle a été l'œuvre tentée par Spinosa, par Kant, par M. Renouvier, qui ont essayé de

---

(1) Fouillée.

(2) Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. II, p. 83.

constituer une éthique rationnelle. Le stoïcisme d'ailleurs, avait eu aussi, dans l'antiquité, une pensée analogue.

L'empirisme épicurien prétendit assigner à la morale une tout autre origine. Il lui donna le plaisir comme principe et comme règle. De la secte épicurienne dérive l'utilitarisme, qui remplaça le plaisir égoïste par l'égoïsme lui-même, fait plus compréhensif. Egoïsme d'abord individuel puis collectif, avec répression, le cas échéant, de l'égoïsme individuel. La doctrine utilitaire fut alors constituée. Elle n'a point un caractère rationnel.

La morale du socialisme, ici représentée par Comte, prend son principe dans le fait de l'amour, ou sympathie, ou altruisme, qu'il emprunte au christianisme. L'égoïsme individuel est supprimé et la personne se fond dans l'intérêt supérieur de l'humanité.

Cette morale n'a point un caractère rationnel.

La morale évolutionniste a le même point de départ que l'épicurisme et l'utilitarisme. Elle ne tarde pas à sacrifier plus ou moins complètement l'individu à la collectivité, à l'exception de Spencer qui fait grandir singulièrement le premier et tend à amoindrir au minimum la seconde. La doctrine évolutionniste se recommande particulièrement, nous l'avons vu, par la part singulière qu'elle fait aux hypothèses les plus aventureuses, dont l'une nous ouvre les ineffables perspectives d'un véritable millénium auquel succèderait une

contre évolution ramenant tout au point de départ, à la matière cosmique primitive.

La morale issue du mécanicisme n'en est point une. On peut reconnaître à celui-ci un caractère scientifique par le rôle qu'il assigne au mouvement, que régissent des lois mathématiques, partant des conceptions rationnelles. En lui-même il procède en droite ligne de l'hypothèse cartésienne des tourbillons qui, associés à cette possibilité de sensations qu'on appelle la matière (Taine), nous donnent le sens précis de la doctrine.

La morale naturiste me paraît très particulièrement représentée par Darwin et son école. Cette morale fait appel d'ailleurs à l'utilitarisme et à l'évolutionnisme. Elle est basée sur la science concrète, dont la rigueur est évidemment moins grande que celle des sciences abstraites, et a pour méthode principale l'induction basée sur l'observation, et sur l'expérimentation ou observation active. L'induction ayant un caractère plus ou moins hypothétique, ou *à priori*, les résultats qu'elle obtient sont un peu aléatoires. On les soumet au bénéfice d'inventaire par l'expérimentation. La méthode générale n'est donc pas absolument et rationnellement immuable, et là où la vérification expérimentale est impossible, elle n'est que de la probabilité s'élevant souvent à la quasi-certitude, mais point à la certitude proprement dite. Quoi qu'il en soit, la morale fondée sur l'histoire naturelle possède un caractère scientifi-

que me paraissant incontestable. C'est de la science positive, mais ce n'est point de la science abstraite et purement rationnelle.

Entre la morale naturiste qui est positive et la morale négative du mécanicisme il y a toute l'épaisseur, bien restreinte peut-être, d'une métaphysique, celle qui caractérise le mécanicisme : la matière et le mouvement. Le naturisme, lui, prend, ce semble-t-il, le monde tel qu'il est, sans en donner la philosophie première. Cette position lui permet de conserver nominalement les notions fondamentales de devoir et de droit, par conséquent d'avoir une morale fondée sur l'expérience universelle et l'induction.

Somme toute nous voici en présence de bases multiples, scientifiques ou non, pour une seule et même chose : la morale qui doit en avoir une sans doute, mais qui ne saurait en accepter plusieurs, à caractère contradictoire. La poursuite du but à atteindre présente à l'analyse un caractère complexe, et révèle une double tendance : 1° On part d'un élément subjectif mal déterminé, ou plutôt sur lequel on est loin de s'entendre. Pour l'un il est le plaisir, pour un autre le dévouement ou amour du prochain, pour un autre encore les impératifs ou les persuasifs de la raison. Or tout cela est sujet à des contestations sans fin :

Dedit mundum disputationibus.

2° On part d'un élément objectif. Prenons pour

premier exemple la donnée initiale du mécanicisme. Celui-ci accepte toutes les sollicitations motivées, à titre de règle momentanée, au moment où elles se produisent, sous forme de telles ou telles ondulations, qui à proprement parler nous font ce que nous sommes. La morale c'est le fait tel qu'il se présente, et il n'y a place ni pour les devoirs, ni pour les droits. Donc pas d'obligations, pas d'impératif, pas même de persuasif. Tout est de valeur égale, c'est-à-dire tout est de valeur indifférente, sauf pour ce qui touche aux questions de vitesse et de masse. Dans toutes les autres doctrines il y a des obligations plus ou moins strictes, il y a des règles. Ici il n'y a rien.

La morale épicurienne basée sur le plaisir n'ayant pu se constituer définitivement sur une base aussi fragile, on l'a vue prendre un caractère mixte, à la fois subjectif et objectif, et se transformer en utilitarisme d'abord individuel, puis collectif. Le premier semble n'offrir dans la pratique courante que des difficultés médiocres, appréciation souvent inexacte, car il nous arrive maintes fois de commettre des erreurs sur ce qui est notre véritable intérêt. C'est affaire de jugement et tant pis pour qui en manque. Quant à l'utilitarisme collectif, il est d'une portée beaucoup plus haute, qui dépasse en général celle du commun des hommes. Son opposition fréquente avec l'utilitarisme individuel lui ôte tout caractère de règle pratique universelle. Cette morale d'ailleurs n'est point

vraiment scientifique ; son point de départ est restreint et ne comprend qu'une partie de l'expérience, puisqu'il ne s'agit que d'un sentiment d'abord, puis d'un calcul ensuite. La base de ce calcul est bien étroite, quand il s'agit d'un individu ; elle est d'une étendue sans mesure pour la grande majorité des vulgaires humains, lorsqu'il s'agit de l'intérêt de la collectivité. Alors où est la science ? Vague, indétermination n'en sont point les termes équivalents.

Seraient-ce par hasard des considérations analogues qui ont fait dire à Stuart Mill que la morale n'est point une science mais un art ?

J'arrive à la morale naturiste à laquelle je rattacherai l'évolutionnisme.

Il est évident que psychologie et sociologie ne pouvant procéder de rien d'autre que de la biologie, c'est une évolution générale des lois de la vie qui nous donnera l'une et l'autre. Les deux sciences sont nécessairement subordonnées à l'état biologique et n'en peuvent être qu'une émanation directe. Il ne reste donc plus qu'à déterminer ce que sont les conditions générales de la vie. Tout d'abord, nous avons l'influence du milieu, suffisamment négligée par Darwin, puis la sélection naturelle dont il est le père, et qui dérive elle-même de la concurrence vitale. Pour le milieu, il faut signaler le froid, le chaud, la lumière, l'humidité, la sécheresse, la configuration du sol, sa fertilité ou sa stérilité, la faune ou la flore, les

influences pathologiques. Mais, ce qui paraît très particulièrement remarquable, c'est l'influence de la concurrence vitale et de ses effets par la sélection naturelle. Des modifications accidentelles surviennent de temps en temps chez les êtres vivants. Si ces modifications sont favorables, elles sont fixées par l'hérédité, parce que ceux qui les possèdent doivent, dans la bataille de la vie, l'emporter sur leurs rivaux de même espèce ou d'espèce différente. Il y a amélioration pour l'espèce, progrès pour elle. Comme pareil fait se reproduit partout et toujours, nous devons le considérer comme une véritable loi de la nature, loi de progrès et qui n'est autre que l'évolution.

La nature n'a point d'entrailles et la loi d'évolution n'en a pas davantage, car elle signifie combat acharné, guerre incessante, triomphe de la force. Au point de vue du sentiment, elle peut nous paraître blâmable, mais ce sentiment injustifié n'est qu'une nouvelle illusion du sens intime qui, décidément, devrait être un écho plus fidèle du milieu qui nous entoure.

La guerre est le véritable état de nature et le triomphe de la force est le droit véritable, car il est la condition même de l'amélioration de l'espèce. Nous voici bien loin de Rousseau : l'homme, qu'il déclarait naturellement bon, est un anthropoïde cannibale, un loup qui est un véritable loup pour son semblable, avec cette différence qu'il le mange. J'ajoute qu'il y a une autre loi primordiale

de la vie, c'est que la nature ne connaît que l'espèce, ainsi que le proclamait Danton, l'instigateur ou le complice des journées de septembre. L'individu n'a de valeur, aux yeux de cette nature, que comme moyen ou agent de perfectionnement pour l'espèce. Pareille loi doit se maintenir dans l'humanité, car elle cesserait de faire partie de l'animalité s'il en était autrement, et la grande loi de l'évolution biologique recevrait un démenti qui bouleverserait toute l'économie du système. Pour ne pas l'abandonner, on a prétendu, il est vrai, la transformer en lui donnant d'autres applications, celles ci intellectuelles et morales (Fouillée); mais ainsi on sort de l'observation du passé, on sort de l'une des lois générales de la vie, par conséquent on sort de la vérité. Donc, l'évolution progressive exige que la bataille de la vie persiste entre les hommes, soit entre les individus, soit entre les catégories sociales, soit entre les nations. Au plus fort, au plus méritant, au plus vertueux, puisque la victoire est sainte, il appartient de réaliser le progrès. Nous savons que Hégel et Cousin, après lui, ont légitimé quand même le succès, bien que généralement leur pensée hantât le pays des chimères. Eh bien! maintenant, la démonstration de leur thèse est péremptoire. Elle ne procède plus d'une ontologie plus ou moins nébuleuse, mais bien de la sélection naturelle devenue l'instrument de l'évolution progressive de tous les êtres vivants.

Evidemment la notion du droit se trouve ainsi

transformée, pour ne pas dire supprimée. Si elle répond encore à quelque chose, c'est au progrès de l'espèce, seule raison d'être de l'individu qui concourt à ce progrès, lorsqu'il survient, chez lui, des modifications accidentelles qui l'arment mieux pour la bataille de la vie. Il a certainement raison d'être le plus fort, puisque c'est l'intérêt de l'espèce ; donc, si le droit existe encore, il n'est autre chose que la force intellectuelle et la force matérielle, après n'avoir été que cette dernière. A ce point de vue, qui est celui de la nature elle-même, que peuvent signifier toutes les billevesées contenues dans les déclarations de droit américaines et françaises ? En réalité, nous ne sommes libres ni dans notre pensée, ni dans notre conscience, ni dans notre volonté, ni dans notre travail. Il n'y a de présomption en faveur de ce qui existe, sous ces divers rapports, que s'il a été établi par le triomphe de la force. Toute autre origine en rend la légitimité suspecte. Aucune liberté civile ou politique ne nous appartient naturellement, étroitement subordonnés que nous sommes à l'espèce et n'existant que pour elle. La lice est toujours ouverte pour nous donner la victoire ou la défaite dans la guerre de chacun contre chacun, de chacun contre tous, ou des collectivités entre elles.

L'individu vaincu dans la lutte est une quantité négligeable dont l'espèce n'a cure. Ainsi justice est faite du droit personnel ou prétendu

tel. Que vont devenir maintenant nos devoirs envers le prochain et tout ce qui se rattache aux questions d'humanité et de solidarité ? Avons-nous vraiment le sentiment naturel de devoirs à remplir envers la collectivité ?. La chose n'est pas bien claire, car notre premier instinct, notre première pensée, anthropophages ou non, c'est de satisfaire nos besoins, notre égoïsme personnel. Quant au reste, pourquoi nous en préoccuper, puisque le progrès doit se produire nécessairement par l'intermédiaire du plus fort, nous-même ou d'autres ? Nous savons pertinemment que si nous ne mangeons point nos semblables, ce sont eux qui nous mangeront, et il me paraît impossible d'intercaler une notion de devoir dans une situation pareille. La nature est sans entrailles, disais-je tout à l'heure. Eh bien ! Nous aussi nous sommes la nature, et celle-ci ne se soucie ni d'humanité, ni de solidarité. Arrière les meurt-de-faim, les malades sans espoir de guérison et les infirmes ! C'est pour eux qu'il n'y a vraiment plus de place au banquet de la vie.

D'où il résulte que la morale individuelle est l'égoïsme pur et simple, et que la morale sociale a exactement le même caractère, ne devant rien à l'individu, ne le connaissant même pas ou à peine, puisqu'à proprement parler il ne possède aucun droit qui lui soit propre, sauf le droit à la lutte. Celui-ci évidemment n'existe pas seulement pour les individus les uns vis-à-vis des autres,

sous des formes plus ou moins variées, depuis le meurtre et le vol jusqu'à la simple concurrence économique; mais il est aussi parfaitement légitime entre les classes sociales d'un même pays, comme par exemple l'est la guerre que nous voyons régner en France entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent point. Il est même intéressant de savoir qui l'emportera du grand nombre ou du petit nombre, et si c'est le grand nombre, ce sera lui, qui après avoir exterminé ses adversaires, comme il annonce devoir le faire, sera le véritable représentant du progrès. J'oserai même dire que la guerre contre la communauté n'est illégitime que si l'individu succombe. Dans le cas contraire, c'est celle-ci qui a tort.

Une autre conséquence de la théorie déjà signalée c'est l'inégalité sociale que doivent consacrer les institutions, puisqu'elle constitue un fait naturel. Les uns sont plus forts que les autres, plus courageux que les autres, plus intelligents que les autres. Il y a donc des puissances intellectuelles, morales, physiques, dissemblables, et le vrai niveau ne peut s'établir que par la proportionnalité attribuée aux faits de ce genre, car là est le droit, puisque là est la supériorité de la force. Nous sommes ici en présence d'une des applications les plus expressives de la justice sociale : A chacun suivant sa valeur propre et non point à chacun suivant ses besoins. Nous voici loin de Louis Blanc. Toutes les inégalités entre les races, les nations,

les individus, sont un fruit de la fatalité des choses qui existent ainsi et non autrement. Aussi ont-elles été reconnues et consacrées par toutes les législations, jusqu'à l'heure néfaste de la proclamation des absurdes déclarations de droits, que nous devons à la fin du xviiie siècle.

Une autre conséquence c'est le maintien de la propriété et de tous monopoles quelconques entre les mains de ceux qui se les sont appropriés par violence, par ruse ou par tout autre procédé, la chose importe peu. Ce maintien n'implique nullement d'ailleurs la reconnaissance d'un droit imaginaire. En fait la collectivité étant toujours la plus forte peut toujours dépouiller l'un de ses membres de son avoir, mais elle n'en fera rien parce que ceux qu'elle dépouillerait font partie de la classe dominante et dirigeante, et que l'intérêt de tous les membres de cette classe est la garantie même de l'intérêt de chacun. Toute socialisation des capitaux, tout collectivisme, tout communisme est une marche à rebours dans la voie du progrès étroitement lié au triomphe des supérieurs sur les inférieurs, du petit nombre sur le grand, de l'aristocratie sur la démocratie.

La science sociale procédant directement de la biologie a, comme on le voit, grandement simplifié les choses, au point de vue de la morale tant individuelle que collective. Mais on trouvera peut-être que je n'ai pas été un interprète toujours bien fidèle de cette science et qu'elle n'a pas dit exacte-

ment tout ce que j'ai déduit de son principe. En est-il réellement ainsi ? C'est ce qu'il s'agit d'examiner, même au prix de quelques redites.

L'homme, nous dit-on, comme beaucoup d'animaux, possède des instincts de sociabilité et des instincts personnels égoïstes. Ces deux instincts peuvent être aux prises quand il sera survenu un perfectionnement cérébral d'une certaine importance, et alors le regret, le remords seraient la suite du triomphe de l'intérêt égoïste passager sur l'intérêt social permanent. Là est la véritable origine de l'éthique. Telle est au moins l'opinion de Darwin, qui ne fait, on le voit, qu'une part douteuse à la morale individuelle. La morale, à vrai dire, ne commence pour lui qu'avec la sociabilité.

Le développement des facultés mentales et l'évolution sont arrivés bien à point pour faire sortir l'homme du véritable état de nature, du cannibalisme originel de M. Létourneau, de la guerre de tous contre tous. L'évolution, au lieu de se produire dans le sens de méditations philosophiques sur le caractère regrettable des habitudes violentes du passé, et sur les causes de ces habitudes, avait toutes les chances possibles, ce semble-t-il, pour continuer d'agir dans le sens des passions égoïstes et féroces. Les qualités guerrières, entre autres, et la force physique étaient les conditions que favorisaient le plus le triomphe de ceux qui en étaient pourvus ; d'où sélection naturelle, dans ce sens, et aggravation incessante des passions anti-sociales.

Heureusement le hasard avait mis un grain de métaphysique dans le cerveau des premiers humains; exemple merveilleux de ces variations accidentelles qui viennent de temps à autre tempérer, corriger l'évolution, et lui faire mettre le cap sur un autre port. Peu à peu, grâce à un autre hasard, également favorable, la faculté du langage a pris naissance et a donné lieu à la formation d'une opinion commune, à la création d'habitudes conformes au bien public. Alors se produisit, chez chacun, l'obligation subjective de se conformer aux jugements et aux désirs de la communauté. L'homme est ainsi devenu décidément un être moral, car il est devenu un être sociable, d'abord dans une mesure restreinte, puis de plus en plus extensive. « La moralité est l'expression de la sociabilité, la justice est l'accord des actions de chacun avec les intérêts de l'espèce, le droit est le sentiment que chacun possède, qu'il représente à un certain moment l'intérêt de l'espèce, et que les intérêts individuels doivent plier devant lui » (1).

En fait d'hypothèses Darwin n'est jamais resté court. Il suppose, dans le cas particulier, l'abandon au moins relatif par l'homme de cette grande loi de l'animalité, savoir la lutte pour la vie, sur laquelle lui, Darwin, a tant insisté. Or, cette loi demeure encore, dans le temps présent, qu'on le

---

(1) Caro, *Problèmes de la morale sociale.*

reconnaisse ou non, l'un des caractères les plus tranchés de l'humanité.

Sous ce rapport, l'homme dépasse évidemment l'animalité elle-même, grâce à l'élévation de son intelligence qui lui rend plus facile le choix et l'emploi des moyens de guerre, vis-à-vis de ses semblables et des animaux qui lui sont incommodes ou nuisibles. Or, l'instinct social est souvent une gêne dont beaucoup de gens de nos jours, ainsi qu'il est arrivé dans tous les temps, savent très bien s'affranchir. Comment est-il admissible que l'homme singe, l'anthropithèque, cet être moralement si inférieur aux grands singes existant encore (au témoignage autorisé de M. Létourneau qui a approfondi la question) ait pu tant réfléchir et si bien raisonner sur les avantages qu'il y avait, pour lui, à ne plus écouter la voix jusqu'alors si impérieuse de ses instincts et de ses passions égoïstes, arrivant à conclure que c'était à la collectivité qu'il était préférable d'obéir? Telle est l'obéissance qui, d'après Darwin, constitue la moralité. Malheureusement, ce tissu d'hypothèses est aussi fragile qu'ingénieux, et l'histoire nous montre les conflits les mieux qualifiés entre l'individu et la collectivité, dans des questions dont le caractère moral n'est pas contestable. Parfois l'individu était un précurseur; c'est lui qui avait raison et tellement raison que M. Létourneau en convient sans mauvaise grâce. Alors où est donc la morale, si elle n'est que l'expres-

sion de la sociabilité ? Donc le motif moral, comme l'a dit un peu légèrement Darwin, ne se réduirait point au plaisir de l'approbation ou au sentiment de la désapprobation du groupe auquel chacun appartient.

L'individu est tenu pour si peu de chose que la notion de justice n'a qu'un rôle fort restreint, si tant est qu'elle en possède un, dans les rapports personnels de chacun. On l'a fait consister surtout dans la concordance avec les intérêts de l'espèce. Mais qu'est-ce donc qu'un pareil intérêt ? Répond-il toujours à une idée bien nette et bien précise ? En réalité, tout homme en est juge. Un individu, Napoléon, par exemple, un ensemble d'individus, une caste sociale puissante et fermée peuvent se déclarer, si bon leur semble, les représentants des intérêts de la collectivité, et agir réellement en partie, en conformité de ces intérêts mêmes. Car il peut arriver, et il est arrivé que cette sorte de dictature produise vraiment de bons résultats. Preuve en soit l'œuvre de réorganisation accomplie par Napoléon. Celui-ci a servi l'intérêt social sans être l'expression même de la justice. D'autre part, dans cette voie de l'intérêt social, envisagé comme règle et critérium suprême des actes, on est allé très loin. Il n'y a point d'iniquités qui n'aient été commises, au nom du salut du peuple, et souvent avec la complicité de l'opinion publique. Suivant la parole de Mme de Staël : « On dit que le salut du peuple est la suprême loi. Non, la

suprême loi, c'est la justice ». Cette justice, le naturisme en reproduit le mot, et il en dénature le sens.

Le devoir pour l'individu c'est le bien de l'espèce, ce qui nous ramène à la doctrine utilitaire. Ce n'est plus qu'un dressage imposé et subi en vue du bien général. Le droit ne peut avoir qu'un caractère collectif, puisque l'individu s'efface ou est effacé. D'ailleurs, je le rappelle, il n'y a point de place sérieuse dans le Darwinisme pour la morale individuelle. Aussi, en réalité, ni justice, ni droit, ni devoir, ni morale par conséquent. Tous ces termes conservés, il est vrai, constituent un véritable trompe l'œil, ayant une acception purement artificielle et sans rapports avec le sens qui leur fut toujours et leur est encore assigné.

La morale scientifique procédant du naturisme nous offre comme une série d'étages superposés. L'animal c'est le sous-sol, l'homme primitif, inférieur à certains animaux, représente le rez-de-chaussée, le reste est un développement de la doctrine utilitaire. La conséquence générale de la doctrine la voici : Jamais il n'est arrivé à personne de juger de la morale des animaux autrement que par leurs mœurs ou leurs habitudes, car ils ont des mœurs quelconques, par conséquent il est permis de dire qu'ils ont une morale, et M. Létourneau n'y a pas manqué. Partis de la biologie inférieure nous nous élevons, par transitions insensibles, à la biologie supérieure qui comprend

les habitudes ou mœurs des humains. Chez les animaux proprement dits on induit de l'observation les faits généraux qui représentent leur morale. Il est évidemment impossible d'agir différemment lorsqu'il s'agit de l'homme. Sa morale dérive directement de ses mœurs elles-mêmes. Sa pratique courante constitue les faits généraux, autrement dit les lois de la morale. Donc la morale ce sont les mœurs.

La morale naturiste est donc de la biologie prolongée ou de la physiologie supérieure. A tout instant la science morale consiste à constater non ce qui a été ou ce qui sera, mais ce qui est, et par conséquent ce qui doit être actuellement. Étant donnée la loi de l'évolution inhérente à la nature humaine, comme à toute autre, on ne saurait d'aucune façon prévoir ce que sera l'évolution plus tard, à moins de croire au millénium et de posséder sur elle les vues prophétiques, et par conséquent tout à fait exceptionnelles de M. Spencer, qui est un cas de suprême clairvoyance. Quoi qu'il en soit, la morale scientifique du naturisme a un caractère contingent et variable, car elle est toujours menacée d'un retour en sens inverse, comme il peut arriver et comme il est arrivé dans des âges de décadence. Ces retours n'ont d'ailleurs rien qui puisse nous surprendre, puisqu'ils font partie intégrante des oscillations du rhythme éternel, qui est, dit-on, la caractéristique du mouvement. Il s'agit donc d'une morale ayant ses

hauts et ses bas, pouvant s'effondrer même presque complètement, sans cesser un seul instant d'être la science morale, puisqu'il y a toujours des usages, des coutumes et partant des mœurs. D'où la conclusion nécessaire qu'il y a toujours une morale scientifique.

Non seulement la morale peut s'abaisser, mais elle peut aussi s'élever et nous savons qu'elle a fait théoriquement, d'incontestables, sinon de très grands progrès. Or si elle s'élève, c'est par un procédé particulier, par une conception *à priori*, un idéal qui n'est point emprunté à l'expérience antérieure. L'idéal en lui-même pouvant être utopique ou non utopique. Dans le premier cas, l'expérience en fait justice.

De même que l'idéal moral ne provient point de la science, de même elle est impropre à juger de la supériorité ou de l'infériorité de la morale, son rôle se bornant à constater et à généraliser ensuite. Elle enregistre donc l'état présent des mœurs et rien de plus. Quant à l'obligation, elle consisterait simplement en ceci : Telles lois, expressions des instincts sociaux, se déduisent de la généralisation des faits, donc il faut s'y conformer. Peut-on voir là un véritable impératif pour la conscience ? Non, sans doute, car il y a bien des cas où elle proteste et doit protester contre les faits eux-mêmes. Donc de pareilles règles ne règlent rien. La morale coutumière se dégageant d'une observation généralisée est une chose, la

morale de l'idéal en est une autre, étant une véritable anticipation de l'expérience, aspirant à soumettre celle-ci à certaines conceptions qui ne sont point l'induction des faits eux-mêmes.

On sait tout le bruit qu'a fait une expression absolument impropre, dans sa généralité, de M. Brunetière : *La Banqueroute de la Science.* L'émotion fut grande; on aurait dit un coup de pied dans une fourmilière. Or, il est incontestable que la science a triomphé, d'une manière générale, sur toute la ligne, sauf un point, cependant, c'est lorsque les savants ou certains savants ont voulu universaliser ses principes et ses méthodes, les appliquant à la morale elle-même. Quant, par exemple, ils n'ont voulu admettre que des mouvements dans toute l'économie des choses, et cela parce que nos sens ne perçoivent rien d'autre et que le mouvement se ramène à des règles précises. On croit tenir ainsi l'unité première, en prenant une moitié du cartésianisme et en supprimant l'autre. De la matière brute, on s'élève insensiblement à la matière organisée, à la vie dans son expression la plus haute : l'intelligence est un réflexe, la volonté est un réflexe : par où on entend des phénomènes exclusivement moteurs. De point d'arrêt nulle part : *Natura non facit saltus.* En outre l'homme, en tant qu'être conscient, est un simple spectateur de lui-même comme du reste. Tel est le dernier mot de la science ainsi comprise.

Puis, tout d'un coup, en étudiant le dernier

terme de la série, cette humanité procédant du singe ou plutôt d'êtres analogues mais inférieurs au singe, la contradiction surgit, l'antinomie éclate. Le Darwinisme qui a été jusque là l'incontestable loi de l'animalité, et que nous retrouvons, sans conteste, comme la grande loi de l'histoire de l'humanité, car elle est la véritable règle de la nature, n'est plus qu'un monstrueux contre-sens comme règle des mœurs. Là est la banqueroute, mais là seulement. Droits, devoirs, sympathie, solidarité s'affirment et s'imposent, et nous en retrouvons l'expression plus ou moins exacte dans la philosophie idéaliste, le christianisme et même le socialisme. Pour les deux premiers il n'y a point à démontrer l'évidence et le socialisme, malgré ses allures brutales, tapageuses, révolutionnaires s'attribue néanmoins un caractère humanitaire et international. Le Darwinisme est à son aise dans la communauté restreinte, son véritable élément; la nation le gêne, il fait des réserves; l'internationalisme le confond. Quant à l'humanité il l'ignore; sa vue ne saurait embrasser un aussi vaste horizon.

Et pourtant la morale naturiste est bien de la science, puisqu'elle est le résultat certain de l'observation généralisée. Essayons de lui appliquer certaine règle fondamentale donnée par M. Espinas, savant sociologue : « L'Idéal est le principe et le ressort de la vie morale individuelle dans l'humanité, mais la science doit contrôler

l'idéal. L'impulsion vient de la conscience et du cœur, mais la règle ou la mesure viennent de la science » (1). D'où il suit que l'idéal disant une chose, et la science, c'est-à-dire les lois dérivant de l'expérience antérieure, en disant une autre, l'idéal n'a qu'à se taire. A ceci M. Espinas peut répondre que sa science sociale n'est point tout-à-fait le Darwinisme, autre science sociale; qu'il est lui, de l'Ecole des sociétés animales, du genre fourmi de préférence, et que là tout est altruisme et don de soi-même à la collectivité. La science sociale de M. Espinas, qui lui aussi sacrifie tout à cette collectivité, risque fort de ne rien laisser à l'individu qui ne serait qu'un élément infinitésimal dans la conscience collective d'un peuple, et un élément sensiblement nul dans la conscience de l'humanité. La Science contrôlant l'Idéal arrive pratiquement à supprimer le rôle des précurseurs en morale, c'est-à-dire à éliminer le progrès possible pour cette dernière. Dernier et éclatant chef d'œuvre du naturisme!

Je crois avoir établi suffisamment que si la morale est une chose, la science en est une autre et que celle-ci sort de son domaine propre lorsque, par l'intermédiaire de certains savants, elle veut tout embrasser, tout comprendre et tout confondre. « La science même universelle roule sur des

---

(1) Espinas, *op. cit.*, p. 150,

phénomènes et des rapports ; elle ne connaît les choses que par le dehors et non par le dedans. Elle explique, mais de quelle manière ? En ramenant les choses à des rapports de rapports, dans l'espace et dans le temps, à des enchevêtrements de lois abstraites, à des mécanismes qui ne sont eux-mêmes que des théorèmes de géométrie. En un mot, elle analyse, elle dissout, elle détruit : elle fait l'anatomie des êtres et, par cela même, elle abstrait la vie. S'il y a une première satisfaction de l'intelligence, c'est une satisfaction incomplète qui, réduite à elle-même, se change en déception finale : car en voulant expliquer les êtres, l'intelligence a détruit les êtres pour ne laisser subsister que leurs rapports » (1). A ces paroles, j'ajouterai les suivantes, qui sont aussi de M. Fouillée : « Dans notre siècle, nous sommes encore entre la science, qui, après avoir cherché la moralité en son domaine, dit à la fin avec Faust : « Rien » et la métaphysique.... ».

II. *Idée du progrès.*

Quelle que soit l'interprétation du fait, et qu'il soit en lui-même regrettable ou non, le besoin d'avoir une croyance, une foi, est inhérent à la nature humaine. Les religions, sous leur forme

(1) *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1889, p. 330.
(2) *Ibid.*, p. 310.

élémentaire ou développée, la philosophie ensuite, ou plutôt concurremment, là où elle a existé, ont donné des satisfactions diverses à ce besoin particulier. Certaines peuplades, à intelligence rudimentaire, ont pu n'avoir aucune idée religieuse, ce qui est notre cas à tous pendant l'enfance. D'autres nations considérables, comme celles de l'Orient asiatique, ont des cultes où la divinité paraît absente, mais qui doivent répondre à un idéal spécial ou à un rituel qui tient lieu de celui-ci. L'idée du merveilleux semble partout répandue. Il y a donc comme un instinct propre à l'homme, qui le pousse à un fait très variable dans son objet.

Le mouvement philosophique des deux derniers siècles, dans les parties occidentale et centrale du continent européen, a porté une grave atteinte à la religion chrétienne, d'abord, à la philosophie elle-même, ensuite. L'émancipation de la pensée humaine remonte sans doute à la Renaissance et à la Réforme, mais les anciennes croyances ont été surtout mises en péril à partir du XVIII[e] siècle. Toutefois, la vérité toute nue, à caractère essentiellement négatif, ne suffisant point même aux esprits les mieux dressés par la culture scientifique, il fallut remplacer par autre chose ce qui paraissait s'évanouir au contact de la raison. Frappés comme ils devaient l'être par les développements déjà merveilleux obtenus par les sciences et les arts, ils y virent un nouvel idéal à pour-

suivre et à réaliser pour l'humanité. Cependant, le scepticisme religieux et philosophique ne s'est point rencontré chez les premiers apôtres de la doctrine nouvelle et ce n'est qu'après coup, pour ainsi dire, qu'on s'est aperçu du parti qu'on pouvait en tirer. Turgot célèbre le progrès dans l'ordre social, l'ordre moral et la législation, sans en donner, d'ailleurs, la marche comme nécessaire. Son enthousiasme est légitime, mais il n'a en vue aucune application particulière; il ne conçoit aucun remplacement à opérer, aucun vide à combler, se contentant d'affirmer que : « La masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de maux, marche toujours, quoiqu'à pas lents, à une perfection plus grande ». Le discours de Turgot est une œuvre éminente de développement oratoire de la célèbre comparaison de Pascal, qui est elle-même comme l'écho d'une pensée qui se rencontre chez Bacon.

Herder, postérieur à Turgot, est antérieur à Condorcet. On trouve chez lui la doctrine très nette du progrès indéfini. Il s'inspire de conceptions optimistes et prétend aussi, à l'exemple de Milton, justifier les voies de la Providence envers l'homme :

« And justify the ways of God to man ».

Le progrès, d'après lui, est une loi naturelle, nécessaire, rigoureusement déterminée et les

oppositions qu'il rencontre sur sa route en sont le stimulant. « C'est un triste point de vue que celui d'où l'on n'aperçoit dans les révolutions de notre terre que des débris sur des débris, d'éternels commencements sans fin..... Chaîne dorée du perfectionnement, toi qui entoures la terre de tes replis et qui t'étends à travers tous les individus jusqu'au trône de la Providence, depuis que j'aperçus tes traces et que je les suivis dans tes anneaux les plus délicats, dans les sentiments de parent, d'ami et de maître, l'histoire ne me paraît plus comme autrefois une suite non interrompue de désolations dans une terre sacrée » (1). « L'homme, au milieu de ses passions, ne laisse pas de suivre des lois aussi belles, aussi immuables que celles qui président aux révolutions des corps célestes » (2). On voit que l'homme s'agite ou non, Dieu le mène toujours.

Avec Condorcet, s'ouvre l'ère du scepticisme religieux et de la foi la plus vive dans le progrès lui-même. Le célèbre auteur de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* prétendit tirer du passé de l'humanité la formule de son avenir qu'on doit prévoir comme les savants le font dans l'ordre des faits physiques. C'est précisément ce que Comte, plus tard, a pré-

---

(1) Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduction d'Edgard Quinet, t. II, p. 153, 155, 156.

(2) *Ibid.*, t. III, p. 90.

tendu faire. Les progrès prévus par Condorcet comprennent : 1° La destruction de l'inégalité entre les nations ; 2° les progrès de l'égalité dans un même peuple ; 3° le perfectionnement réel de l'homme. Les progrès se sont partiellement réalisés, mais ils constituent, à vrai dire, un idéal et non une déduction du passé. Un fait intéressant à signaler, c'est que Herder a été le précurseur de Kant et de Condorcet pour la doctrine de l'immutabilité des lois de l'histoire et de leur caractère progressif. Si Comte l'a ignoré, cela tient à ce qu'il appelait son hygiène cérébrale qui lui avait interdit de lire Herder et Vico, mais qui lui avait permis cependant de lire Condorcet. « Cet auteur a nettement vu le premier que la civilisation est assujettie à une marche progressive dont tous les pas sont rigoureusement enchaînés les uns aux autres, suivant les lois naturelles que peut dévoiler l'observation philosophique du passé » (1). Ces idées de développement progressif se rencontrèrent également chez Fourier et Saint-Simon, le maître de Comte. Celui-ci essaya de leur donner une véritable rigueur scientifique et il voulut prêcher d'exemple. C'est ainsi qu'il lui est arrivé de prophétiser l'avenir ; c'est ainsi qu'il a pu prédire que la République de 1848 ne serait jamais détruite, qu'il n'y aurait plus de grandes guerres européennes, que l'esprit révolutionnaire dispa-

(1) *Système de politique positive*, p. 133.

raîtrait des classes populaires (1). Son affirmation de la possibilité de la prévision pour la science sociologique est des plus catégoriques. Et, en effet, si elle est vraiment une science constituée sur le modèle des sciences de la nature, il en est ainsi et il ne peut pas en être autrement. « La science sociologique est la seule qui puisse développer le principe de l'invariabilité des lois naturelles dans toute sa plénitude rationnelle, de manière à lui procurer une irrésistible efficacité, en l'étendant directement aux évènements les plus complexes » (2). De plus, l'emploi de l'*a priori* sous forme d'hypothèses dans les sciences de la nature étant des plus profitables, il s'ensuit que : « La sociologie comporte, plus qu'aucune autre science, l'emploi capital aussi légitime qu'étendu, des considérations *a priori* » (3).

On avait besoin d'un idéal nouveau pour ne pas dire d'une divinité nouvelle. Celle de Comte comprenant le grand être (l'humanité) assorti du grand fétiche (la terre) et du grand milieu (l'espace), les trois termes constituant la trinité positive (?), objet d'un culte tout aussi positif, n'a eu que de rares prosélytes et des adorateurs plus rares encore. Il a donc fallu en revenir au progrès pur et simple, puisqu'on n'avait rien de mieux sous la main. Car

---

(1) Littré, *A. Comte et la philosophie positive*, p. 593.

(2) *Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 561.

(3) *Ibidem*.

il fallait absolument remplacer le legs séculaire du passé, hautement répudié dans sa double forme métaphysique et religieuse, dont la dissemblance s'est d'ailleurs singulièrement adoucie dans certaines des expressions du christianisme à caractère libéral.

Malheureusement la foi nouvelle n'a pu tenir ce qu'on promettait en son nom. Cette affirmation me conduit à jeter un regard en arrière et à remonter la série des âges jusqu'à Polybe : « Tous les Etats, toutes les entreprises suivent la même marche; toute chose s'élève, tend sur un certain état de perfection, enfin déchoit et tombe ». Puis vient le témoignage de Sénèque : « la chaîne des évènements obéit à une rotation éternelle ». Malgré le caractère optimiste de sa doctrine, Leibnitz reconnaît lui-même qu'il y a dans l'histoire, des nœuds, des points de rebroussement. Un peu plus tard, Vico prétendit s'élever à la philosophie de l'histoire, en la ramenant à des lois nécessaires, sinon constantes. Profondément versé dans la connaissance de l'antiquité, il était aussi un légiste consommé, à l'inverse de Comte. Vico reconnaît trois âges historiques : l'âge divin, qui correspond au patriarcat, l'âge héroïque à l'aristocratie, et l'âge humain ou la civilisation à la démocratie d'abord, puis à la monarchie, quand la première se corrompt. Si la monarchie elle-même se corrompt, alors conquête par un peuple supérieur, ou retour par l'anarchie à la barbarie où se reconstituent à

nouveau le patriarcat, puis l'aristocratie; tel est l'ordre immuable des destinées (1). La science nouvelle nous montre des lois établies par la providence, de telle sorte que la destinée des nations, a dû, doit et devra suivre le cours indiqué par elle (la science nouvelle). De cette manière est tracé le cercle éternel d'une histoire idéale sur lequel tournent dans le temps les histoires de toutes les nations, avec leur naissance, leurs progrès, leur décadence et leur fin (2).

C'est ainsi que Vico, suivant sa propre expression, saisit l'identité de substance de l'histoire générale de l'humanité, sous la diversité des formes de cette histoire. Au processus succède le regressus, au flux le reflux, aux *corsi* les *ricorsi*.

Turgot lui-même ne signale point le progrès comme une loi nécessaire de l'humanité. Il n'en fait point une loi nécessaire à marche invariable, car il dit quelque part : « Ailleurs les premières ténèbres ne sont point encore dissipées ».

Je reviens à l'âge moderne. Le progrès linéaire en série continue n'existant point, Hegel fait voyager l'Idée d'un peuple à l'autre, de telle sorte que si le progrès s'affaisse sur un point du globe il s'exalte sur un autre, et qu'ainsi l'humanité continue à s'élever toujours, fait qui implique son unité essentielle. Toutefois ce progrès, singulière aven-

(1) *La science nouvelle.* Traduction Michelet, t. II, liv. V.

(2) *Ibid.*, t. Ier, p. 411, 412.

ture, a définitivement fixé sa demeure dans l'esprit allemand, et les autres nations doivent s'en tenir aux degrés particuliers où l'esprit a fixé chacune d'elles (1). Mais quand le flambeau de la civilisation s'éteignait chez un peuple, s'allumait-il toujours au même moment chez un autre? N'y a-t-il pas eu des interruptions plus ou moins longues et peu favorablesà la théorie de ces reflux compensateurs de l'Idée?

Comme je l'ai dit à propos de l'évolution, Spencer admet deux choses : 1° des oscillations en sens inverse de la marche du progrès, suivies d'oscillations dans le sens du mouvement primitif, avec un gain total dans la série des âges; 2° Un état d'équilibre ou d'arrêt du mouvement, auquel doit succéder une phase de désintégration, ou de retour au point de départ primitif, c'est-à-dire à une déchéance absolue. Donc au progrès, avec les correctifs d'oscillations en sens contraire succède le regrès. Après avoir atteint les rives fortunées du millénium, l'humanité abandonnant toute espérance, « *Lasciata ogni speranza* », est condamnée à rebrousser chemin, à remonter sur son calvaire, puis à disparaître de la surface du globe. Celui-ci sera finalement frappé de dissolution complète.

Si, par hasard, peu soucieux de notre bonheur personnel, nous en avons fait le sacrifice sur l'autel de l'humanité, dont le bonheur futur comble tous

---

(1) Flint, *Philosophie de l'histoire en Allemagne,* p. 319.

nos vœux, nous sommes loin de compte, puisque notre espèce, comme nous-même, ne saurait posséder une félicité durable. Notre idéal, pour s'être détourné de notre propre personne et s'être exalté jusqu'à la conception de l'homme en général, n'en est vraiment pas plus avancé. Après la perfection ou quelque chose d'analogue, présumé mais non démontré, vient l'imperfection, la chute profonde et la mort. C'est un optimisme qui sombre dans le plus effroyable pessimisme. Pareille perspective a plus ou moins de vérité, seulement elle est incapable d'embellir l'existence et de nous en consoler.

Il faut donc en rabattre, et beaucoup, de la religion du progrès. Schelling déclare que le cours de l'histoire n'a pas été celui d'un progrès continu. Schopenhauër trouve qu'elle nous montre toujours la même chose sous des formes diverses : *Eadem sed aliter,* telle devrait être sa devise. Au dire de Hartmann il y a trois périodes d'illusion dans l'humanité : La première est celle de la patrie terrestre; la deuxième est celle du paradis : la résurrection et l'immortalité; la troisième est celle du progrès, que nous devons à Lebnitz, qui fait représenter actuellement la nature et l'humanité comme des parties d'une évolution unique. La fonction vraie du progrès consiste à détruire successivement les illusions à l'aide de l'illusion qui pousse au progrès. Pour Darwin ni le progrès, ni le regrès des sociétés ne sont des nécessités, d'où on peut conclure que ce ne sont pas des lois.

D'après M. de Greef, un socialiste de la chaire : « Il y a dans l'humanité des régressions partielles et même générales qu'il est impossible de se dissimuler » (1). « Progrès et regrès sont des adaptations à des conditions nouvelles, à un état nouveau, soit supérieur, soit inférieur » (2).

Tel est le bilan du progrès, de cette loi nécessaire qui n'est ni continue, ni nécessaire, ni une loi, susceptible qu'il est de se produire ou non, de disparaître pour toujours ou de se reproduire à nouveau. Faites donc d'un pareil idéal, plus particulier à certaines races qu'à d'autres, la nourriture spirituelle devant alimenter les besoins moraux de l'humanité. Comment l'homme déçu de ce bien maigre espoir d'un perfectionnement indéfini qui ne le regarde guère, puisque sa postérité la plus reculée est seule en cause, ne retomberait-il point sur lui-même et ne se prendrait-il point pour unique objet de sa poursuite morale? On a voulu le faire sortir de son moi égoïste, et le voilà qui y rentre, ne trouvant de par l'histoire, de par l'expérience universelle, aucun idéal supérieur à son intérêt personnel. M. de Greef a eu bien raison de dire : « Le problème angoissant du progrès et de la décadence des sociétés » (3).

On ne supprime vraiment que ce que l'on rem-

(1) *Le Transformisme social*, p. 121.
(2) *Ibid.*, p. 370.
(3) *Ibid.*, p. 311.

place. On croit avoir détruit, mais jusqu'à présent on n'a rien remplacé du tout. L'idéal scientifique sera sans doute toujours poursuivi, tant que notre espèce n'aura point fait retour soit à la barbarie, soit à la sauvagerie primitive où nous convie M. Pablo Lafargue. Mais cet idéal, par sa nature même, n'a jamais servi et ne servira jamais de pain moral à l'humanité.

Le progrès absolu, la loi progressive et indéfectible de l'histoire, n'est qu'une idole à briser comme tant d'autres. Par une amère dérision, le seul progrès continu dans l'humanité, d'après Bagehot, disciple de Darwin, a été celui de l'art de la guerre ! (1).

III. *Aperçu sommaire de la moralité à la fin du XIXe siècle* (2).

On doit reconnaître que le positivisme, sinon le comtisme, évidemment insuffisant, a fait la conquête des esprits depuis une trentaine d'années. Il est donc intéressant, au point de vue particulier traité dans cet ouvrage, de déterminer où en est la question morale, pratiquement parlant, à la fin du présent siècle. Je mentionnerai d'abord

---

(1) *Lois scientifiques du développement des nations.*

(2) Les quelques pages qui suivent ont à la fois un caractère général dans certaines parties, et très spécial dans d'autres où il s'agit de la France exclusivement.

l'aveu de M. de Greef sur la régression indéniable de la moralité dans l'âge où nous vivons (1), en ajoutant que cette régression porte spécialement sur la seconde moitié du xixe siècle, et que, suivant la remarque si juste de M. Caro, il est impossible de se faire encore une idée suffisamment précise de toute l'influence que le positivisme a dû exercer sur la moralité.

« On peut déposséder l'humanité de ses dogmes actuels, mais non pas des effets qu'ont produits ces dogmes dans le cours des siècles. Dissimulés sous des formes diverses, ils ont envahi, pénétré la vie morale; ils l'ont prise d'assaut, et maintenant ils se présentent à nous, plus ou moins cachés, dans toutes nos idées et nos espérances, dans tous nos intérêts et même nos plaisirs. Aussi rien de plus difficile pour l'homme moderne, que de se faire positiviste en réalité et dans toutes les conséquences que le mot comporte, de s'abstraire violemment de dix-huit siècles de christianisme, de plus de vingt-deux siècles de métaphysique qui pèsent sur lui » (2). Comme preuve à l'appui de cette influence atavique inévitable, M. Caro rappelle le cas de M. Renan raconté par lui-même, dans son discours à l'Académie française. « Ce changement, comme il arrive souvent, ne modifia en rien ses règles morales... Une vie

---

(1) Ouvrage cité, p. 502.

(2) *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1882, p. 487.

entière était parfumée par le souvenir de ces croyances fécondes dont on pouvait sacrifier la lettre sans abandonner l'esprit». M. Renan marque d'un trait bien personnel : « Cette heure excellente du développement psychologique où l'on garde encore la sève morale de la vieille croyance sans en porter les chaînes scientifiques... A notre insu c'est souvent à ces formules rebutées que nous devons les restes de notre vertu. Nous vivons d'une ombre, du parfum d'un vase vide; après nous, on vivra de l'ombre d'une ombre. Je crains par moments que ce ne soit un peu léger » (1).

« C'est cet élément subtil et presque insaisissable qu'il faudrait tout d'abord éliminer et par une opération chimique, sublimer, comme disaient les vieux alchimistes, afin de pouvoir apprécier avec exactitude ce qui restera au fond du creuset de substance solide vraiment utilisable pour les adeptes du positivisme. Mais combien il est difficile d'arriver à saisir ce résidu pur et sans mélange ! Une opération aussi délicate demande, pour réussir, beaucoup de tact, de finesse et de sincérité. C'est une expérience de chimie morale à faire sur l'atmosphère intellectuelle dans laquelle et dont nous vivons. Cette atmosphère n'est-elle pas en effet saturée de la vie antérieure du monde civilisé et de ses conditions d'existence ? » (2).

---

(1) Discours prononcé le 25 mai 1882.

(2) Caro, art. cité, p. 485-486.

L'idée capitale dont il paraissait que l'homme avait pris définitivement possession est celle de son indépendance au moins relative des condition extérieures, ou en d'autres termes de sa liberté morale. A celle-ci, il rattachait sa responsabilité des actes émanant de sa spontanéité propre. Or comme il n'y a plus, au dire de l'éthique scientifique, de liberté morale, la responsabilité s'évanouit, et si elle existe en fait, c'est que tout en ne l'admettant plus on ne saurait néanmoins s'en passer dans le cours de la vie soit individuelle, soit collective. En réalité, nous sommes dans une période d'incertitude pesant sur tous ; on doute, on hésite quand on a encore des préoccupations morales.

Mais celles-ci sont-elles médiocres ou insignifiantes ou nulles, alors on n'hésite plus et l'anthropithèque remonte à la surface de la civilisation, par où je veux dire qu'il n'y a plus de différence entre la morale et les mœurs.

La société a pour arme défensive la justice. Combien rouillée est devenue cette arme entre ses mains ! Nous savons l'attitude prise dans notre pays par le jury et les juges eux-mêmes vis-à-vis des criminels. On a dit que les accusés sont des malades, ce qui est vrai souvent, ou des spécimens de l'atavisme primitif ; et que par conséquent il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, d'êtres incapables de se conduire, et cela de par la nature elle-même. Aucune responsabilité ne

leur est donc imputable, d'où acquittements ou peines infligées sans aucune proportion avec les crimes commis, parce que juges et jurés ne sont pas bien convaincus de la responsabilité réelle des accusés, et cependant on sent qu'il est nécessaire de faire quelque chose pour la défense sociale. C'est une sorte de quote mal taillée à laquelle on s'arrête, et qui représente une période de transition qui aurait pour terme final la suppression de la gendarmerie et des geôliers. Une certaine manière de philanthropie qui se dit scientifique et qui ne l'est point, car elle est la négation de la science, édifierait de nombreux asiles où malades et anthropithèques seraient l'objet des soins les mieux entendus et les plus délicats.

Pour les délits qui visent les torts faits au prochain et les préjudices dont l'Etat a à souffrir, on retrouve la même indulgente faiblesse. La pénalité, quand on y a recours, peut être des plus légères, même pour des sévices graves, et souvent par des interventions efficaces auprès d'un pouvoir émasculé, elle se trouve de fait restreinte encore ou supprimée. Les fraudes contre l'Etat sont d'un usage courant, et de ce chef on constate ou des tolérances coupables, ou une mansuétude singulière quand la justice frappe comme à regret. Il y a là un encouragement au vol qu'on peut bien se permettre, puisqu'il est au fond le fruit d'un entraînement conforme aux aspirations propriétaires de la nature humaine, et qu'en soi il n'a

qu'une valeur purement artificielle et de convention. On a été maladroit et on a manqué de décorum.

En politique, la justice est trop souvent absente. Elle n'existerait même point, comme l'affirmait naguère, en plein Parlement, un politicien en vue qui croyait dire la chose la plus naturelle du monde. On ferme généralement les yeux sur les irrégularités commises par ses amis, réservant pour ses adversaires toutes les rigueurs de la loi. Et cependant la justice c'est le propre de l'homme, comme l'a dit Hésiode dans *Les travaux et les jours.* « Jupiter a voulu que les poissons, les oiseaux, toutes les bêtes se dévorassent les unes les autres, mais aux hommes il a donné la justice ». Or celle-ci n'est autre chose que l'égalité des libertés. Supprimez-les, leur rapport s'efface, et on fait comme les bêtes qui se dévorent entre elles. C'est la loi biologique de ce qui a souffle et vie. Quoi qu'il en soit, toute autre égalité n'est point dans la nature et lui est même absolument contraire, tandis que dans l'espèce le droit de l'un, devant la loi, est exactement l'égal du droit de l'autre. Ce qui blesse la justice, comme le privilège, est une véritable négation de la liberté humaine. Ainsi la loi sur la presse dans notre pays assure à peu près l'impunité à ces forbans littéraires qui foulent aux pieds l'honneur et la dignité des citoyens, des fonctionnaires, administrateurs et magistrats, des corps élus, et même, pour ne pas

dire surtout, du chef de l'Etat, si tel est leur bon plaisir. D'où l'on voit qu'aux inégalités dans l'application des lois il faut joindre les injustices consacrées par les lois elles-mêmes.

Le pouvoir politique en France a perdu sa virilité, atteint qu'il est d'une anémie profonde. Il tient en mains les rênes de l'Etat non pour commander et diriger, mais pour obéir, et obéir bien souvent aux sollicitations des moins dignes à tous égards. Partout l'on voit se produire la cacophonie et l'anarchie; l'harmonie, la juste pondération des éléments du corps social faisant de plus en plus défaut. A ce point de vue on ne saurait méconnaître la très funeste influence exercée sur la moralité générale par le fonctionnement du suffrage universel dans ses conditions actuelles. La violence et la fraude électorale sont dans certaines villes à l'ordre du jour. Il y a des partis qui se croient tout permis pour triompher de leurs adversaires. Et ce n'est peut-être encore là que le côté le moins grave de la situation. Faire gouverner le pays, même avec délégation, par des masses passionnées, inintelligentes, a eu pour résultat certain et prévu depuis longtemps de faire baisser singulièrement le niveau des mandataires (1). Le suffrage à deux degrés donne des résultats beaucoup plus favorables comme lumières, connaissance et pratique des affaires, modération, esprit politique,

---

(1) *Etudes politiques*, 1874, p. 214, 215, 216, 217.

aussi le subordonne-t-on au suffrage universel qui, dépourvu de tout correctif susceptible de l'amender, porte partout ses ignorances, ses incohérences, sa mobilité capricieuse, allant comme à l'aventure du radicalisme au césarisme ou au socialisme révolutionnaire. C'est le cerveau même qu'on prétend asservir au reste de l'organisme. Les élus de la foule se rapprochent de plus en plus comme valeur de ceux qu'ils représentent. Aussi voit-on toute la catégorie des déclassés, des fruits secs, et parfois du rebut d'une presse avilie par le trafic de toutes les réclames, être conduite à se faire une carrière plus ou moins fructueuse de la politique devenue pour cette catégorie la poule aux œufs d'or. Quand on est nommé on est prêt à tout faire pour être renommé, puisque c'est une carrière. De là le sacrifice malheureusement si fréquent des intérêts du pays à ceux du député toujours à l'affût de ce qui pourrait nuire à sa candidature. Dans ces conditions, peu importe la fortune publique pourvu qu'on y fasse participer sa clientèle et le comité dont on dépend. On parlera sans cesse d'économies et on votera des augmentations incessantes de dépenses, surtout pour la nomination de nouveaux fonctionnaires. On se jouera ainsi de l'équilibre du budget ; sous prétexte de réformes, on bouleversera un système d'impôts qui est peut-être le meilleur de l'Europe ; on dégrèvera le grand nombre pour surcharger le petit nombre ; on punira l'intelligence, la bonne conduite, le

travail et l'épargne des fruits qu'ils ont donnés, comme si la piraterie gouvernementale était un droit naturel de l'Etat ; on détruira l'industrie et le commerce auxquels le capital prend une part coupable : il faut le réprimer partout à la façon de Tarquin ; puis comme couronnement de l'œuvre et des avances pleines de caresses que l'on fait au suffrage universel, on compromettra par le système militaire de deux ans, et d'une manière peut-être irrémédiable, la sécurité et la puissance de la nation. Seulement on sera réélu et après soi la fin du monde.

Eh, bien tout cela se fait naturellement, d'un cœur léger, et sans paraître avoir la conscience des responsabilités encourues. Comment d'ailleurs y pourrait-on croire ?

Si nous détournons nos regards de ce spectacle si profondément regrettable, nous n'aurons pas ailleurs de beaucoup plus brillantes perspectives. Nous nous trouvons en présence, entre autres choses, dans notre pays, du développement progressif de la criminalité. L'honnêteté n'est point à la hausse : Les affaires, c'est l'argent des autres. Dans les relations des hommes entre eux nous voyons prédominer de plus en plus la concurrence vitale. Dans diverses professions il y avait un héritage traditionnel de loyauté qui diminue de jour en jour. Je n'en veux désigner aucune bien que le fait que je signale soit très caractérisé dans certaines d'entre elles, mais je les crois pour la plu-

part plus ou moins atteintes. Que poursuit-on avec une ardeur fébrile? La fortune et par elle le bien-être, le plaisir, la joie. L'aisance ne suffit plus et la passion qui séduit entraîne à des expédients, parfois de la pire espèce, lorsque le succès tarde à couronner nos efforts. C'est ainsi que le scandale des compromissions de tout genre, chantage compris, est devenu monnaie courante.

Pour la bataille de la vie, toutes les armes sont bonnes et l'altruisme cède le pas, bat en retraite sur toute la ligne. Combien ce résultat doit surprendre le positivisme qui s'imaginait avoir produit une révolution morale profonde en supprimant le droit individuel, c'est-à-dire la liberté, et en ramenant toute l'éthique au devoir envers nos semblables, envers la société, envers l'humanité !

Il ne restait d'après Comte à l'homme d'autre droit que celui de faire son devoir. Or, qu'est-il arrivé, dans la génération présente pénétrée jusqu'aux moelles de l'esprit du positivisme ? S'il y a une chose négligée de plus en plus c'est le devoir vis-à-vis de tous et de chacun. L'égoïsme règne en maître sur notre civilisation vieillie.

N'ayant au fond aucune liberté morale, aucune dignité, aucune valeur propre, ne pouvant nous distinguer de la nature, soumis absolument que nous sommes au mécanisme universel, nous ne saurions avoir aucune responsabilité vis-à-vis de nous-même, vis-à-vis de cette illusion du sens

intime qu'on appelle la conscience. Et nous agissons en logiciens résolus.

Les associations particulières existant au sein de la société générale peuvent avoir de très graves conséquences sous divers rapports. Le Darwinisme nous a appris que la concurrence vitale est l'agent universel du progrès, parce que le supérieur l'emporte sur l'inférieur, puis la supériorité se transmet par voie d'hérédité. Le temps présent nous donne une leçon que n'avait pas prévue Darwin, dont la théorie, à juste titre d'ailleurs, avait été qualifiée d'aristocratique. Les inférieurs, en s'associant, en se solidarisant, peuvent évidemment par leur nombre, en tant que masse, l'emporter sur les supérieurs et les anéantir suivant des projets peu dissimulés. Ce serait la décapitation de l'élite intellectuelle du pays. Dans le passé, la France et l'Espagne ont connu un processus du même genre; l'Etat plus ou moins poussé par la foule fanatisée, fit l'œuvre de cette dernière au temps de la réforme et dans le siècle suivant. On supprima les meilleurs et les deux peuples ne s'en sont jamais complètement relevés. La bataille de la vie si tristement ouverte entre les ouvriers et les patrons, nous place dans la même voie et sur la même pente. Et, ici encore, la concurrence vitale aura servi une tout autre cause que celle du progrès.

Ceci posé, il est impossible de ne pas être frappé de la physionomie prise, au jour d'aujourd'hui, par la concurrence vitale. Les chefs de file, parmi les

socialistes, ont recours à tous les moyens imaginables pour tromper, séduire, exciter, fanatiser les masses populaires. Le but poursuivi c'est la révolution sociale la plus radicale, la spoliation et au besoin l'extermination de ceux qu'on appelle les capitalistes. Pour y arriver, on ne recule devant rien, la guerre déclarée est implacable. Tous les propriétaires sont des voleurs, d'affreux parasites vivant sur le corps sacré du prolétariat dont ils sucent le sang comme de vrais vampires. Cela étant, le principe de la souveraineté du but justifie l'emploi de la calomnie, de la violence, du vol et de l'assassinat. C'est de la propagande par le fait : aimable euphémisme !

Nous n'avons pas seulement la perspective de la guerre civile ou de pire encore, au sein de la plus affreuse anarchie. On agit au nom de la souveraineté du but, la maxime de tous les despotismes, comme si l'être humain ne possédait ni valeur propre, ni liberté morale. Il n'est plus qu'une chose, qu'un obstacle. Or une chose qui fait obstacle est indifférente en elle-même ; on la supprime et on continue sa route. La concurrence vitale est satisfaite et le mécanicisme ne l'est pas moins. Quant aux meneurs de cette campagne acharnée, quelques-uns doivent être des hallucinés, et alors rien à dire. Pour les autres, ils sont nécessairement à l'abri de tout remords, car ils sont loin de croire à leur propre liberté morale. La conscience n'étant à leurs yeux qu'une illusion

d'optique subjective, ils suivent dans leurs actes l'entraînement de la nature qui les sollicite, d'après les règles d'un déterminisme rigoureux, car il est celui de la mécanique elle-même.

Il y a un autre point de vue dont on ne saurait méconnaître l'importance. La liberté morale est la source de tout droit personnel. Niez la, que reste-t-il? Le fait pur et simple, ce qui peut suffire à la caserne et au couvent mais non à justifier les institutions sociales proprement dites, même si l'on courbait toutes les têtes sous la verge de fer du collectivisme. Je tiens ma fortune de mon travail, de mon intelligence, de ma probité, mais si je ne suis qu'une fraction insignifiante d'un véritable organisme physiologique et psychologique, appelé la société, de quel droit amasser pour moi et les miens, tandis que l'ensemble, l'organisme réclame pour lui-même les fruits de mon activité? En va-t-il autrement en biologie où les parties travaillent pour le tout? Je tiens ma fortune soit de mon père ou de ma mère, soit de quelque ami. De quel droit puis-je jouir de ce qui n'appartenait point aux donataires, qui ont, en frustrant la collectivité de ce qui lui appartient en réalité, commis un véritable vol, vol auquel je m'associe en ne répudiant point l'héritage reçu?

On ne reconnaît donc en soi-même qu'un possesseur de fait, parce qu'on a mis en doute la valeur propre et distincte de l'homme, et l'empreinte de sa personnalité sur les choses. D'autre

part, on est circonvenu par les clameurs de la foule qui vous crie, ou plutôt qui vous hurle de restituer au véritable propriétaire le bien mal acquis, vous menaçant, si vous faites la sourde oreille, d'exercer, sur vous et les vôtres, ses légitimes fureurs.

Ainsi vous n'avez point la conscience de votre droit, puisque vous ne voyez en vous qu'un mécanisme à peine appréciable dans le vaste ensemble de la nature, et vous êtes, en même temps, le point de mire d'un assaut furieux, comme en face d'un torrent irrésistible menaçant de tout détruire et de tout emporter sur son passage.

Ainsi vous représentez la civilisation, son œuvre bienfaisante et séculaire ; vous avez en garde le dépôt des progrès réalisés péniblement et malgré force retours contraires, ce que vous n'ignorez point ; d'autre part vous êtes le droit, la justice, la morale sociale incarnée dans les faits, ce que vous avez su, ce que vous paraissez ne plus savoir, disposés que vous êtes à tendre vos bras esclaves à une nouvelle invasion des barbares qui déjà vous entourent, prêts à vous submerger de leurs hordes frémissantes.

Votre caractère hésite, chancelle comme un homme ivre, votre volonté perd toute énergie, ses ressorts se détendent, la peur vous prend à la gorge, et vous allez ouvrir de vos mains tremblantes la porte toute grande au socialisme, de peur qu'il ne l'enfonce.

Tel est le spectacle lugubre que nous avons sous les yeux, et qui, en France, nous a été très particulièrement donné par le gouvernement et la représentation la plus directe de la nation (1).

Voilà le point précis où nous en sommes. La morale dite scientifique a renié son propre objectif d'être la règle des mœurs, par la prétention de créer une humanité nouvelle purifiée de toute conception, de toute illusion dite métaphysique, et en premier lieu de cette hypothèse enfantine de la liberté morale. C'est par là, positivistes, évolutionnistes à tous crins, c'est par là, MM. de la Nature que vous avez commencé votre œuvre néfaste. Or, en balayant comme un simple fètu cette liberté morale, vous avez fait à la génération présente un tempérament de débiles eunuques ; vous avez du même geste supprimé le rempart du droit qui était la véritable digue à opposer, dans l'intérêt de l'humanité comme dans celui de l'individu, au débordement des passions malsaines et sans frein, dont notre âge est le témoin attristé. Grâce à vous qui, nouveaux Sansons avez jeté bas les colonnes du Temple, nous pouvons entrevoir à travers les ruines sociales de tout genre et les pires catastrophes, un véritable retour à la barbarie qui sera, cette fois-ci, l'esclavage pour chacun comme

(1) Ces lignes ont été écrites pendant la période la plus sombre du ministère Bourgeois. J'ai cru devoir les conserver, à tout évènement.

pour tous. Et cela, au moment même ou hallucinés et inconscients, les yeux perdus dans le vide, comme en proie à une extase morbide, vous croyez apercevoir un nouveau millénium, rivant à tout jamais, aux lèvres du genre humain la coupe de félicité.

Déplorables optimistes, rappelant le *propter vitam vivendi perdere causas*, vous ne voyez donc point les conséquences de vos funestes utopies ? C'est au pessimisme le plus légitime que vous nous acculez, car votre œuvre parachevée, il faudra répondre, négativement, à cette question posée, par le XIX[e] siècle, à la conscience de l'humanité :

IS LIFE WORTH LIVING ?

TABLE DES MATIÈRES

20,492. — Bordeaux, Y. Cadoret, impr., 17, rue Montméjan.

